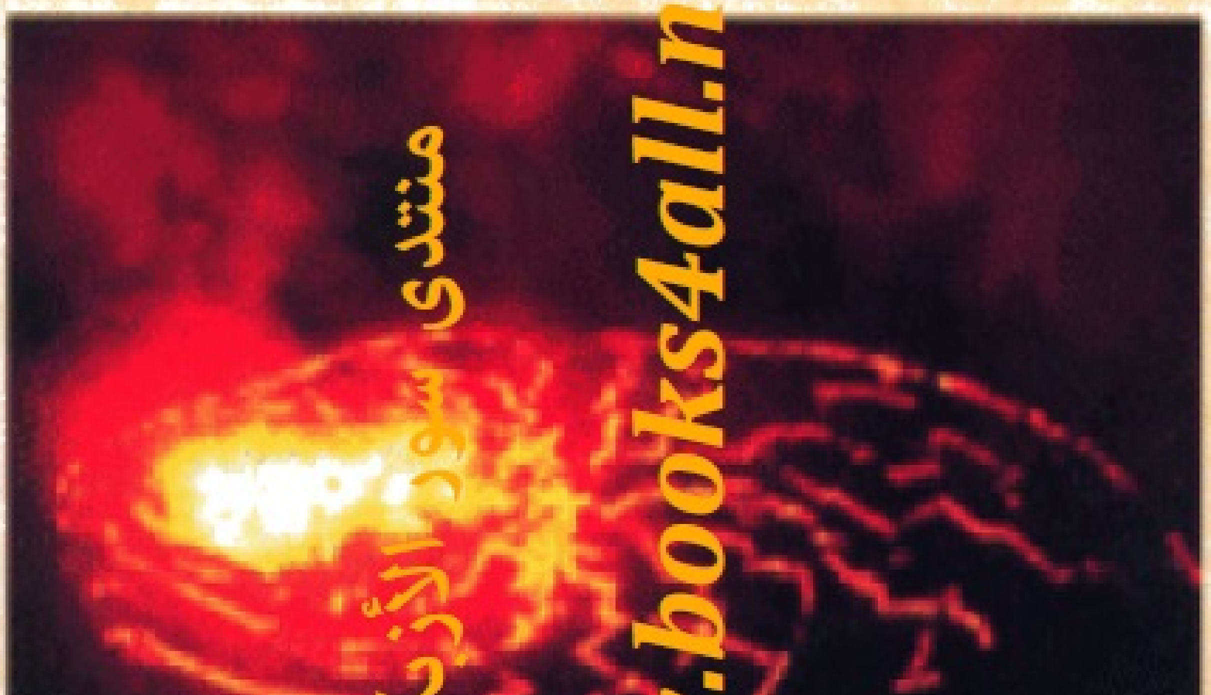
د. محمد الحداد

البركان الهائل

في آليات الاجتهاد الإصلاحي وحدوده



د. محمد الحدّاد

"البركان الهائل..."

في آليات الاجتهاد الإصلاحي وحدوده

المؤلف: محمد الحداد

الكتاب: "البركان الهائل..." في آليات الاجتهاد الإصلاحي وحدوده

الإخراج الفني : مرايا الحداثة (98 613 930)

طبعة أولى 2006

الإهداء

إلى روح الطاهر الحدّاد (1899- 1935)، المناضل الوطني والنقابي والمصلح الديني الذي حكم عليه رجال الدين بالابتداع والكفر فقضي وحيدا معدما وهو في ريعان الشباب.

مأزق دون كيشوت

أو مقولة الأزمة في الخطاب النّهضوي

تأمّلات في كتاب "البركان الهائل..." لمحمّد الحدّاد

تقديم: العادل خضر

يعسر على القارئ العربيّ، والتّونسيّ بصفة خاصّة، أن يطّلع اطّلاعا كاملا على كلّ ما ألّفه محمّد الحدّاد، وأنّى له ذلك والمؤلّف نفسه لم ينشر بتونس إلاّ النّزر القليل ممّا كتب، إضافة إلى أنّ معظم إنتاجه قد كان إلى عهد قريب مشتّتا هنا وهناك في أطر ضيّقة (أعمال النّدوات الجامعيّة والدّوريات...) لا تطالها كلّ الأيدي. ولم يتلاف محمّد الحدّاد حالة الانتثار والتّشتّت الّتي وسمت إنتاجه الفكريّ إلاّ في السّنوات الأخيرة، لمّا أقدم على نشر جانب من أعماله في كتب قيّمة[1].

---

[1] صدرت له باللغة العربيّة المؤلّفات التّالية: الحدّاد، محمّد:

❖**حفريات تأويليّة في الخطاب الإصلاحي العربيّ**، بيروت، دار الطّليعة، 2002.

❖محمّد عبده: **قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني**، بيروت، دار الطليعة، 2003.

❖**مواقف من أجل التنوير**، بيروت، ، دار الطّليعة، 2005.

❖ **الإسلام: نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح**، بيروت، دار الطليعة، 2006.

كما نشر محمّد الحدّاد العديد من الدراسات باللغة الفرنسيّة مازالت مشتّتة في مصادر مختلفة (مجلاّت أكاديميّة، أعمال ندوات، الخ)

وهي لعمري خطوة أولى من شأنها أن تيسّر لجمهور القرّاء الاطّلاع على هذا الإنتاج الغزير الجدير في رأيي بالقراءة لا لتماسكه فحسب وإنّما لاحتوائه على عناصر ثريّة تمكّن القارئ بيسر من التّأمّل والتّفكير. ربّما لأوّل مرّة - في نظام خطاب ما نقترح تسميته بأرشيف النّهضة. هذا إذا وضعنا في الحسبان أنّ الأرشيف ليس مدوّنة متكوّنة من النّصوص أو الأقوال المجمّعة وإنّما هو "نظامُ تشكُّلِ الملفوظات العامُّ وتحوّلها"[1].

***

لا يحتاج محمّد الحدّاد إلى من يقدّمه، فهو إن كان يقدّم نفسه بصفته أستاذ حضارة مختصًّا في الإسلاميات Islamologue ومؤرّخ أفكار Historien des idées فإنّ أعماله المتنوّعة تكشف لنا عن جوانب أخرى من خصاله الأكاديميّة لا نرى بأسا من ذكر بعضها ككفاءته الفيلولوجيّة الّتي مكّنته من حذق لعبة الأنساب النّصيّة وتوزيع الملكيّة وترتيب المعنى في أرشيف النّهضة[2]، بل لعلّ هذا الحذق الفيلولوجيّ قد هيّأه ليكون أحد صنّاع هذا الأرشيف النّهضويّ[3]. كما

---

[1] انظر: Foucault, Michel: (1969-2004) L'archéologie du savoir. **nrf** Éditions Gallimard, p171 حيث يعرّف الأرشيف بقوله: **" C'est le système général de la formation et de la transformation des énoncés. "**

[2] الحدّاد، محمّد: **ثلاثة أبحاث حول الأفغاني**. مجلّة أبواب (لندن)، دار السّاقي، العدد13، صيف1997، ص.ص39-9 وفيه يعيد نسبة بعض الرّسائل التي نسبت إلى محمّد عبده إلى الأفغاني معتمدا أدلّة جديدة من داخل النّصّ نفسه.

[3] يعلّق (الحدّاد، محمّد: **حفريات تأويليّة**، م.م، الهامش 5، ص197) على عسر نشر بعض الوثائق بقوله: " لتبيّن عسر التّعامل مع هذه المواضيع (يقصد انتماء الأفغاني إلى الماسونيّة والطّرق الابتزازيّة التي توخّاها لتمويل العروة الوثقى...) من خلال الوثائق أشير إلى حادثة وقعت لنا شخصيًا عند إصدار (كتاب) **الأفغاني، صفحات مجهولة من حياته**، إذ تقدّمت دار النّشر برجاء إلغاء وثيقة تتعلّق بالحياة الشّخصيّة للأفغاني (تقرير من الشّرطة الفرنسيّة حول علاقة مفترضة مع حسناء تعتقد الشّرطة أنّها جاسوسة ألمانيّة).

نجد إلى جانب هذه الخصال الأكاديميّة خصالا أخرى هي خصال المثقّف الّتي يسعى محمّد الحدّاد في كلّ ما كتب تقريبا إلى أن يكون تجسيدها الأوفى: مثقّف قطاعي غير ثرثار ولكنّه يحذق إقامة التّوازنات بين ما يتطلّبه انتماؤه القومي وانتماؤه إلى عائلة المثقّفين وأسرة الباحثين الكونيّين.

ولكن الأهمّ من كلّ ذلك هو أنّ محمّد الحدّاد سواء أكان في صورة الأكاديميّ أم المثقّف، قد بدا كسائر المثقّفين والمفكّرين العرب المعاصرين منفّذا على طريقته لبرنامج الحداثة العميق، ذاك البرنامج الذي رسم عبد الله العروي خطّته بهذه العبارة " لا يوجد فكر حديث وبجانبه نقد، بل الفكر الحديث كلّه نقد "[1]. ولعلّ كتابه الأخير: " **البركان الهائل... في آليات الاجتهاد الإصلاحيّ وحدوده** "، المُهْدى إلى روح المناضل الوطني والنّقابي والمصلح الدّيني الطّاهر الحدّاد (1899- 1935)، بمناسبة الذّكرى السّبعين لوفاته، يمثّل هذا الالتزام ببرنامج الحداثة وما تقتضيه من نقد لا هوادة فيه. وفي هذا المقام نشير إلى أنّ عبارة العنوان مستوحاة من كلمة للطّاهر الحدّاد وردت في كتابه "**امرأتنا في الشريعة والمجتمع**" جاء فيها: "هذا هو صوتي أرفعه عاليا بقدر ما لي فيه من قوّة العقيدة وراحة الضّمير. ولو أمكنني أكثر من هذا لفعلت. ويا ليتني كنت أستطيع أن أصرخ **كالبركان الهائل** عسى أن أزعج برعدي جميع الّذين مازالوا يغطّون في نومهم غارقين في

وقد حذفنا الوثيقة بعد أن تبيّن أنّ بقاءها يمكن أن يعيق دخول الكتاب إلى بعض الأقطار العربيّة

[1] العروي، عبد الله: **مفهوم العقل**، المركز الثّقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1997 ، ص12.

احلامهم الضّالة الّتي جعلتنا في هذا العالم مثلا لسخرية القدر"(امرأتنا في الشريعة والمجتمع- 1930).

فالبركان الهائل هو صرخة الحدّاد المتمرّدة لا المستغيثة بكلّ ما في التّمرّد من معاني الحركة والشدّة والعتوّ. ولعلّ معنى الحركة هو الأقرب إلى معاني كلمة révolte الفرنسيّة الّتي تفيد من بين ما تفيد الإعراض وإشاحة الوجه والمعارضة ورفض السّلطة والتّخلّي عن العقيدة...[1]. ولا يخفى أنّ هذه المعاني ماثلة في كتاب الحدّاد الشّهير"امرأتنا في الشريعة والمجتمع". وليس أدلّ على مثولها من ردود الفعل العنيفة الّتي تعرّض لها المؤلّف والمؤلّف معا، لعلّ أشدّها دلالة على ما في الكتاب من تمرّد موقف علماء الزّيتونة الّذين أدانوا الكتاب وصاحبه وساندوا كلّ الرّدود ودعّموا نشرها وصادقوا على ما جاء فيها[2].

ويبدو أنّ محمّد الحدّاد قد تلقّف تلك الصّرخة وجعل من شحنتها الاحتجاجيّة وقوّتها التّحريضيّة موضوعا لتأمّل فكريّ نقديّ في مقولة "الاجتهاد الإصلاحيّ". وهو موضوع قد استقصى تفاصيله ولطّف النّظر في دقائقه وجعله مدار مقالتين متكاملتين. اعتنى في المقالة الأولى، الموسومة بـ"الاجتهـاد وتعقّل العالم الحديث"، بمقولة الاجتهاد

---

[1] انظر في معاني التّمرّد كتاب: Kristeva, Julia: (1996) Sens et non-sens de la révolte. Pouvoirs et limites de la psychanalyse1, Fayard, p.p8-14.

[2] يذكر محمّد الحدّاد أنّ أبرز الرّدود كتابان . حرّر الأوّل محمد الصالح بن مراد، المدرّس الحنفي بجامع الزيتونة وعنوانه "**الحداد على امرأة الحداد أو ردّ الخطأ والكفر والبدع الّتي حواها كتاب امرأتنا في الشريعة والمجتمع**"، صدر سنة 1931 والثّاني حرّره عمر بن إبراهيم البري المدني وكان قريبا من أوساط الحزب الحرّ الدّستوري، وعنوان الكتاب "**سيف الحقّ على من لا يرى الحقّ**".

ذاتها، مبيّنا ارتباطها بالخطاب الفقهي الحاضن لها، ومبرزا علاقتها الوثيقة بآليات إنتاج المعرفة في العصر الوسيط، وكاشفا في الآن نفسه عن منطق العقل العملي الّذي تمثّله مقولة الاجتهاد وكيفيّة اشتغاله في فضاء معرفيّ اختلف ببنياته الثّقافيّة والذّهنيّة عن الفضاء العقليّ الّذي انبثقت منه المعارف الحديثة الفلسفيّة والتّشريعيّة والإنسانيّة. ولم يكن الهدف من هذا التّحليل الأركيولوجيّ البحث عن أصل غابر، أو الرّحم الأوّل الّذي تخلّق فيه هذا المفهوم ونشأ وإنّما رَسْمُ التّحوّلات والانزياحات الّتي طرأت على هذه المقولة في عصر النّهضة بما هي زمان ثقافيّ مختلف عن الزّمان الثّقافيّ الّذي نشأت فيه مقولة الاجتهاد. أمّا في مقالته الثّانية الطّويلة " المرأة في معترك التأويل (المناضل- الشيخ- الزعيم) " فقد تناول فيها القضية النّسوية في المجتمعات الإسلاميّة من الزّاوية التّأويليّة بصفة خاصّة. وقد بيّن فيها أنّ العوائق الّتي تمنع استقرار فكرة المساواة في ذهنيّة المجتمعات الإسلاميّة الحديثة يمكن أن يفسّر بأنّ المرأة قد ظلّت مجرّد **علامة لغويّة في خطاب الفواعل الاجتماعيّين وصورة ذهنيّة في وعيهم مازالت مشدودة إلى أنظمة تأويليّة قديمة متجمّدة.**

***

لا يمكن لهذا العرض الموجز أن يحيط بثراء ما جاء في هاتين المقالتين من أفكار. وعلى كلّ حال لم تكن غايتنا الإحاطة بكلّ ما جاء في الكتاب وإنّما التّلميح إلى أسلوب **الحفريات التّأويليّة** الّتي ما فتئ محمّد الحدّاد يقارب بها أرشيف النّهضة بكلّ تجلّياته الخطابيّة. وليست الحفريات ها هنا منهجا يطبّق على نصّ أو مدوّنة بقدر ما هي موقف فلسفيّ يعامل الخطاب على أساس كونه نظاما معقّدا من الإستراتيجيّات. ذلك أنّ التّصوّر الفلسفيّ الحديث لا يعتني بمستوى الخطاب التّعبيريّ فحسب أو بفحص طرائق تمثيله للموضوع وإنّما هو

تصوّر ينظر إلى كلّ قول أو ملفوظ على أنّه فعل تواصليّ ذو نجاعة رمزيّة، يعمل وفق سنن تتحكّم في طرائق اشتغالها مؤسّسات المجتمع (المخياليّة). فهي الّتي تخلق الموضوع وتحدّد قواعد اشتغال الخطاب وتضبط حدوده ومعاييره، وتضطلع في الآن نفسه بوظيفة إخضاع مزدوج هي كما حدّدها ميشال فوكو: " إخضاع الذّوات المتحدّثة لخطابات وإخضاع الخطابات لجماعات يفترض أنّها ذوات جماعة متحدّثة "[1].

ولا يتجلّى أسلوب الحفريات التّأويليّة فحسب عندما يفكّك المؤلّف خطاب الاجتهاد الإصلاحيّ ويبيّن أنّ لكلّ مفهوم كالاجتهاد والمقاصد والحرّيّة والمساواة... تاريخا خاصّا يكبته مصلحو النّهضة بنسيان سياقه التّاريخيّ الّذي تولّدت فيه تلك المفاهيم وإنّما يتجلّى كذلك حين يسلّط على هذا الخطاب من الإحراجات ما يجعله ينكشف على تهافته ومآزقه الّتي تذكّرنا بمأزق دون كيشوت كما وصفه ميشال فوكو في كتاب الكلمات والأشياء. ولنذكّر قبل كلّ شيء أنّ دون كيشوت الهارب "من تثاؤب الكتب" يظلّ مشدودا إلى الكتاب إذ " عليه أن لا يكفّ عن استشارته، حتّى يعلم ما يجب أن يعمل وما يقول، وأيّ العلامات ينبغي أن يتّخذها لنفسه وللآخرين حتّى يبيّن أنّه من نفس طبيعة النّصّ الّذي انحدر منه "[2]. إنّ دون كيشوت يمثّل - حسب تحليل فوكو - بداية تحلّل إبستمي القرن السّادس عشر وبداية انبثاق إبستمي العصر الكلاسيكيّ. فهو جسر الانتقال بين عالمين وكونين معرفيّين مختلفين. وقد تجسّم ذلك الانتقال في انفكاك الرّوابط الّتي كانت تشدّ علامات

---

[1] فوكو، ميشيل: جنيالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السّلام بنعبد العالي، دار توبقال للنّشر، دار البيضاء - المغرب، الطّبعة الأولى1988، ص19

[2] انظر:

Foucault , Michel : (1966) **Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines**. nrf Éditions Gallimard, p60

اللّغة، أو الكلمات إلى الأشياء. وبهذا الانفكاك لم تعد الكلمات دالّة على الأشياء حين فقدت طاقتها الإحاليّة، فأضحى وجودها منحصرا بين أوراق الكتب. أمّا الأشياء فقد حافظت على هويّتها، إذ هي لا تعني شيئا آخر غير ما هي عليه في الواقع. وبانغلاق اللّغة على نفسها وانقطاعها عن الأشياء الّتي تعبّر عنها، أصبحت لعبة التّشابهات وعقد المماثلات بين أشياء العالم نوعا من الجنون أو الخيال.

انطلق مصلحو النّهضة ومفكّروها من النّصّ لا من رصد الواقع ومن المدوّنات المتراكمة مع مرّ الأيّام والقرون بدل الإنصات لإيقاع التّاريخ ومتابعة ما يضطرم فيه من تحوّلات صاخبة أو صامتة وقد أضحوا بصنيعهم ذاك عند التّأويل والاجتهاد كائنات شبيهة بدون كيشوت خصوصا عندما كانوا يتصوّرون التّاريخ خطّا مستقيما مسترسلا متّصل الحلقات لا يختلف فيه الماضي عن الحاضر. إنّ كبت القطائع الّتي يزخر بها كلّ مجتمع في كلّ حقبه التّاريخيّة والنّظر إلى الماضي والحاضر والمستقبل على أنّها لحظات ذات هويّة واحدة يلغي تماما مفهوم الاختلاف الّذي يبني عليه محمّد الحدّاد قراءته لهذه المفاهيم والمقولات الّتي يحفل بها خطاب الاجتهاد الإصلاحيّ. فقراءته تنتمي إلى براديغم آخر وإبستمولوجيا أخرى مختلفة تقوم على مبدإ المنفصل لا المتّصل الّذي اقترحه فوكو في صناعة كلّ أرشيف أو في تأسيس الجنيالوجيات.

ينبغي أن نلاحظ أيضا أنّ انخراط محمّد الحدّاد في مشروع الحداثة النّقديّ قد جعل عمله برمّته مجسّما لقطيعة مخصوصة. لقد علّمتنا سوسيولوجيا القطائع أنّ القطيعة أنواع لكنّها في كلّ الأحوال تحدث بتغيّر في المرجع والمدّة معا[1]. من ذلك أنّه عندما يغيّر الباحث محور

---

[1] انظر

وصفه فيقلب اتّجاهه ويغلّب منظور التّحوّل على الثّبات فإنّه يكون بهذا التّبديل قد زجّ بموضوع البحث في زمانيّة غير زمانيّته، واستبدل مرجع الموضوع بمرجع آخر. فعلى سبيل المثال ما أن نضع مفاهيم الاجتهاد الإصلاحيّ في سياقها التّاريخيّ الّذي نشأت فيه وتولّدت حتّى يبرز اختلافها الجذريّ عن عالم الأفكار الحديثة وقيم كونيّة كالكرامة والحرّية والمساواة وحقوق الإنسان وحرّيّة المرأة وحقوقها... الّتي لم تظهر إلاّ بظهور الهويّة الحديثة الملازمة بدورها لظهور الإنسان الحديث[1]. ويفجّر هذا الاختلاف تناقضات الخطاب الاجتهاديّ ويظهر مأزقه الدون كيشوتيّ إن صحّت العبارة، وتهافت آلياته وحدودها. وهي في اعتقادي آليات دفاعيّة لا تعرب عن شيء إلاّ عن هشاشة ذات تقاوم من أجل الحفاظ على تماسكها الوهميّ لأنّها تتشبّث على نحو ماليخوليّ بماض ترفض إقامة الحداد deuil عليه.

***

أين ننزّل كتاب "البركان الهائل..." من كتابات محمّد الحدّاد الأخرى؟ لا يمكن أن نفصّل الجواب في هذه المسألة، ولكن يمكن أن نقدّم إجابة نفترض فيها أنّ مقولة الأزمة الّتي سكتنا عليها إلى حدّ الآن وعبّرنا عنها بأمثولة parabole دون كيشوت قد طرقت في كتابه هذا بأسلوب مختلف يهيّئ للدّخول في قلب الأزمة والتّفكير فيها بدل التّفكير فيها من الخارج. فرغم كثرة ما كتبه محمّد الحدّاد عن أرشيف النّهضة. ورغم محاولاته الجادّة لكتابة نظام خطابها Ordre de

---

Gras , Alain : (1979) **Sociologie des ruptures. Les pièges du temps en sciences sociales.** P.U.F le sociologue, p163

[1] انظر في هذا الشّأن ما كتبه:

Taylor , Charles : (1998) **Les sources du moi , La formation de l'identité moderne.** Traduit de l'anglais par Charlotte Melançon. Editions du Seuil, p.151

discours وتحليل عبارات هذا الخطاب ومفرداته وانزياحاته واستراتيجياته المتنوّعة ومعانيه وبلاغته ومرجعيّاته، فإنّ كتاباته على اختلافها قد ظلّت في نظري قبل كتابة" البركان الهائل..." بمثابة تمرين جديد من "تمارين الأسلوب"، ونعني لا محالة أسلوب كلّ من كتب عن خطاب النّهضة، وفكّر في هذا الخطاب من مدار المنهج أو سؤال المنهج. وسواء أصيغ هذا السّؤال ببلاغة أملاها العقل العملي المناضل " كيف تقدّم الغرب وتأخّر العرب؟ "أم ببلاغة العقل العلمي المفكّر " كيف نكتسب الحداثة؟ والمنهج؟..." فإنّ نظام الخطاب النّهضوي الذي لم نعتق بعد من إساره إنّما هو ترجمة وفيّة لمقولة الأزمة. فماذا نعني بالأزمة؟

تكون الأزمة أزمة إذا طرقت بهذين السّؤالين: لم؟ وكيف؟ فالأجوبة معروفة سلفا. وهي على كثرتها يمكن اختزالها في أسلوبين:

1: استعادة الأصل المستحيل. وهذا أسلوب الأصوليين والإسلاميين والماضويين والإصلاحيين، وأصحاب الاجتهاد، ومهندسي المشاريع التّراثيّة.

2:استنساخ الآخر الممتنع. وهذا أسلوب اللّيبراليين، والحداثيين، والمبشّرين بالحداثة والعولمة والنّظام العالمي الجديد، والمسرورين بامتلاك المناهج الحديثة، إنّ بها وفيها يكمن خلاصنا الأخير.

بهذين الأسلوبين، وكلاهما دائر في فلك المنهج، ظلّت الأزمة أزمة وظلّ موقع كلّ مفكّر في خطاب النّهضة وأرشيفها خارج الأزمة، ولم ندخل بعد فيها. فالتّفكير في المنهج لا يعني سوى التّمسّك بالوهمين

الأصل المستحيل والآخر الممتنع، أي التّفكير في الحلّ في الدّواء في العلاج قبل أن نعرف ما الدّاء؟ ما الأزمة؟

عندما نفكّر بأسلوب مختلف، ومن زاوية نظر أخرى، كأن نقبل أن نكون كائنات في أزمة Des êtres en crise، وأن ننظر إلى الأصل والآخر على أنّهما مختلفان لا سبيل إلى مطابقتهما أو تملّكهما أو استعادتهما أو استنساخهما، وأنّ لهما غيريّة مطلقة لا يمكن تلطيفها بالتّاريخ ولا بالمقارنات ولا بالمقاربات، وأنّ الأوان قد آن للنّظر في الأنا لا بما هي آخر و لا كأنّها آخر، وإنّما النّظر في المعوقات التي تجعل النّظر في الأنا مستحيلا خارج مدارات الوهم، حينها فقط يمكن أن يتحقّق الشّرط الأساسي للتّفكير في الأزمة، أي التّفكير فيها على أساس كونها أزمة كينونة ووجود ليس خطاب المنهج سوى ترجمة إبستمولوجيّة لها لا تناسبها بتاتا. وهذه هي فرضيّتنا ونقدنا أيضا. فإذا صحّ أنّ خطاب الطّريقة يشتغل بمنطق الصّدق والكذب، والصّواب والزّيف، أي يشتغل داخل مدار الحقيقة، فإنّ الزّجّ بأرشيف النّهضة داخل هذا المدار هو المعضلة الأولى التي لم يتمكّن أيّ أسلوب من أساليب التّفكير النّهضويّ من تخطّيها. أين تقع كتابات محمّد الحدّاد السّابقة من هذا الأفق الإشكاليّ؟

ينبغي أن نقرّ بشيء هامّ في أعمال محمّد الحدّاد. فبانشغاله الّذي لا ينقطع بمعضلة المنهج قد أكسب أرشيف النّهضة تماسكا ومعقوليّة. أي إنّه قدّم لنا مجموعة من العناصر الجيّدة الصّياغة والقابلة للتّفكير فيها ونقدها. ولولا هذا التّماسك لما أمكنني شخصيّا أن أسائل هذه الكتابات ولا أن أستسيغ هذا الأرشيف الذي يبدو لي كلّما إطّلعت عليه يعبّر عن حالة عصابيّة تشتدّ كلّما كان وقع الاصطدام

بالآخر شديدا. إنّ فتح هذا الأرشيف على أسئلة التّاريخ ومقارباته المختلفة هو الخطوة الأولى التي تيسّر قراءته. لكنّه ليس الخطوة النّهائيّة. ولعلّ المأزق الذي تراءى لنا في كتابات الحدّاد السّابقة هو اعتبارها هذه الخطوة الأولى هي في الآن نفسه الخطوة الحاسمة والأخيرة، مغلقا بذلك إمكانات أخرى للتّفكير في مقولة الأزمة غير إمكانات التّاريخ والحقيقة التّاريخيّة.

إنّ محمّد الحدّاد على وعي تامّ بأنّ استعادة الأصل لمن المستحيلات. وكيف تُراه يؤمن بإمكان هذه الاستعادة وهو الّذي يرى التّاريخ صيرورة واختلافا؟ ولكن مقابل ذلك بدا لنا حديث الحدّاد الملحّ في كتاباته السّابقة عن المنهج وأزمته في الخطاب العربي برمّته بمثابة تمرين جديد من التّمارين التّي تجرى في جامعاتنا لاستنساخ خطاب الطّريقة، أي الخطاب الذي يمتلك الآخر أبجديّته ويحذق كتابته وإنتاجه. لقد بدا لنا الحدّاد مؤمنا بأنّ استنساخ الآخر ليس ممتنعا ما دام يعتقد أنّ حقل الإسلاميات مثلا يمكن أن يكون برنامج بحث على غرار العلوم العرفانيّة، وما دام يطرح أسئلة من قبيل " كيف نحقّق بدورنا الحداثة؟" وما دام يعتقد أنّ الخلاص كامن في تجديد المنهج وفي الفهم، كلّ هذه الاعتبارات جعلتني أعتبر أنّ الحدّاد كان يفكّر خارج الأزمة لمّا ظلّت بحوثه تدور في فلك المنهج.

لقد كانت صياغة محمّد الحدّاد لمقولة الأزمة منهاجيّة، وإذن إبستمولوجيّة. وهاهنا يكمن مأزقها. هل يمكن أن نفكّر في خطاب النّهضة وهو خطاب الأزمة بامتياز ونحن بحكم الضّرورة كائنات مأزومة؟ كيف يمكن أنطولوجيّا أن نفكّر في الأزمة بكائن في أزمة من أعراض أزمته وقرائنها أنّه يصوغ أزمته من مدار المنهج لا من مدار

الوجود والكينونة؟ وبعبارة أخرى هل نحتاج إلى التّقنية والعلم أم إلى العودة إلى أسئلة الكينونة والزّمان للدّخول في قلب الأزمة لا البقاء على ضفافها؟ هل يمكن التّفكير بطمأنينة الباحث في المخابر والحال أنّ موضوع البحث يتعلّق بالمصير أي بالخطر؟

إن كان لكتابات محمّد الحدّاد مزيّة وفضل فهو أنّها رغم دورانها في فلك المنهج قد كانت تدقّ دائما نواقيس الخطر، هذا الخطر الذي لا ينبغي في اعتقادي أن يسكّن بإكسير المنهج وعقاقيره السّحريّة وإنّما ينبغي أن ندقّ له دون هوادة نواقيس الخطر. إنّنا في حاجة إلى فكر لا يخلّصنا من أوهامنا وإنّما يعلّمنا كيف نفكّك الوهم تلو الوهم لندخل في الأزمة كما ينبغي الدّخول.

هل يدلفنا كتاب الحدّاد الأخير "**البركان الهائل...**" إلى قلب الأزمة؟ هذا سؤال نطرحه على القارئ ليساهم بالتّفكير فيه. كلّ ما يمكن أن نقوله هو أن نذكّر بأنّ "**البركان الهائل...**" هو قبل كلّ شيء كتاب يستمدّ حيويّته وطرافته الفكريّة وصرامته النّقديّة من صرخة المناضل التّونسيّ الطّاهر الحدّاد، وهي صرخة متمرّدة، قديمة متجدّدة، غايتها نبيلة، هي إيقاظ النّيام من سباتهم الدّغمائيّ العميق.

تمهيد

من الاجتهاد إلى الإصلاح الديني

لم يفتأ الفكر الديني الإسلامي المعاصر يطرح قضاياه، منذ القرن التاسع عشر إلى الآن، في قالب سرديّات لا في قالب مفاهيم. وسرديّة الاجتهاد هي مثال على ذلك، ومضمونها تشبيه الاجتهاد بالباب الذي أغلق في فترة مّا وتقرّر إعادة فتحه في العصر الحديث. ولقد مرّ أكثر من قرن على نشأة هذه السرديّة في صيغتها الحديثة، وتطوّر الواقع اليومي للمسلمين تطوّرا جذريًا منذ ذلك الحين، لكنّ الوعي الديني السائد لم يجار ذلك التطوّر فقبعت مباحث الاجتهاد الجديد في قضايا جانبية مثل أحكام الحجاب والنقاب واللّحى بل لم تصل إلى قول فصل في هذه المسائل بعد طول نقاش. أو أنها حاولت طرق قضايا جديدة مثل المعاملات المصرفيّة وعقود التأمين والإجهاض والاستنساخ لكنّها لم تخرج عن المنهج القياسي الموصوف في كتب أصول الفقه، مع أن القياس يفترض وحدة الموضوع بين الفرع والأصل وهذا أمر قد تغيّر لاختلاف طبيعة العصر الحديث عن طبيعة العصر الوسيط.

ويرجع السبب في محدوديّة الاجتهاد الإصلاحي إلى أن الاحتفاظ بما يعرف بشروط الاجتهاد كما وضعها القدامى إنما يترتّب عليه حتما إعادة إنتاج نفس المواقف القديمة، لأن تلك الشروط هي في الحقيقة آليات لإنتاج المعرفة، فكيف تتغيّر المعرفة إن لم تتغيّر آلياتها وكيف تتغيّر النتائج إذا لم تتغيّر مقدّماتها؟ أمّا إذا ترك الاجتهاد الديني دون آليات وضوابط فلا يترتّب على ذلك انتشار الآراء الجديدة، كما

كان يظنّ سابقا، وإنما غلبة الآراء الغوغائية بسبب التنافس بين المتصرّفين الصغار في إدارة المقدّس، حسب العبارة المشهور لماكس فيبر. والتطرّف الديني هو نتيجة مناخ "المزايدة المحاكاتية" (surenchère mimétique) التي تدفع الوعي الديني باتجاه محاكاة الأصل بدل الانفتاح على المتغيّرات الإيجابية للعصر.

إن من المهمّ إدراك أن الاجتهاد لن يكون جهدا مجدّدا إلا إذا ما ارتكز على نظريّة جديدة في التأويل واقتبس من المعارف التأويليّة الحديثة نتائج مباحثها في قضايا اللغة والوعي والعلاقة بين الذهني والخارجي ومناهج التعامل مع النصّ وغير ذلك (يراجع كتابنا: حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي، بيروت، دار الطليعة، 2002). والاجتهاد القديم قد قام أيضا على اقتباس مجموعة من المفاهيم والآليات التي كانت متاحة للمعرفة العامّة ولم تكن مصادرها دينيّة.

كما أن من المهمّ التأكيد على أنّ الاجتهاد الحقيقي هو الذي يأتي نتيجة إصلاح ديني عميق، ففي غياب ذلك يرتدّ إلى مجموعة من الحيل الشرعيّة أو الحيل البلاغيّة. وثمّة فارق بين الاجتهاد والإصلاح الديني. **فالاجتهاد** هو جهد عملي لتكييف التصورات الدينيّة التي تتمسّك بها مجموعة بشريّة مع المتطلّبات الذهنيّة والماديّة التي يفرضها تطوّر أنماط العيش، فهو محاولة لتحقيق التوازن بين الإيمان ومقتضيات العصر. ولمّا كان الإيمان أمرا ذاتيا لا يخضع للمعالجة العلميّة فإن هذا التوازن، ثم هذا الجهد العملي المسمّى اجتهادا، يظلاّن مسألة عمليّة اعتباريّة. مثال ذلك إنّه يمكن للمشرّع أن يمنع عادة تعدّد الزوجات بتأويل عمليّ للنص الديني لا تثبته الأدلة اللغويّة والتاريخيّة.

أما الإصلاح الديني فهو في صياغته الأكثر شمولية: إعادة ترتيب جماعيّة للعلاقة بين المتخيّل الديني والمتخيّل الاجتماعي في الخبرات المعيشيّة لمجموعات بشريّة ذات تنظيم اجتماعي وثقافي معقّد. لا يتمثّل الإصلاح الديني في مراجعة بعض المواقف والأحكام بل التفكير بعمق في وظائف الدين في المجتمع. لقد تغيّرت وظائف الدولة والآلة والمختبر والمدرسة في العصر الحديث فمن الطبيعي أن تتغيّر وظائف الدين وعلاقاته ببقيّة المؤسّسات الاجتماعيّة.

يضمّ هذا الكتاب مقالتين، الأولى موضوعها الاجتهاد عموما والثانية الاجتهاد في أحكام النساء تحديدا. ووجه العلاقة بين المقالتين هو أن أحكام النساء تظلّ دائما الصخرة التي تتحطّم عليها دعاوى التجديد وتتكشف من خلالها النزعة المحافظة للفكر الديني المعاصر، فالمرأة عقدة عقد المجتمع، بعبارة عزيز العظمة.

ونحسب أن هذا الكتاب سيواجه صنوفا من النقد، لكن ما قد لا يغفر له أنّه أوّل دراسة تثبت أنّ الفكر الإصلاحي التونسي لم يكن كلّه مناصرا لقضيّة المرأة، وأن الطاهر الحدّاد هو المفكّر الإصلاحي الذي قلب اتجاهه. أو لنقل ذلك بعبارة أكثر استفزازا: هذه أوّل دراسة تبيّن أنّ المثقّف عليه أن يواجه الاختبار القاسي بأن يختار بين الطاهرين، الطاهر بن عاشور والطاهر الحدّاد، فلا يمكن أن يكونا معا على صواب، إذا كان أحدهما مصلحا فمعنى ذلك أنّ الثاني محافظ، والمحافظة ليست تهمة بل هي موقف فكري أيضا. وكما أن الأوروبي العلماني يعجب ببوسييه BOSSUET رغم مواقفه الدينية المحافظة و الأوروبي الجمهوري يقرأ روايات بلزاك BALZAC بنهم رغم مواقفه السياسية المساندة للملكية، فكذلك تبهر العديد من

لقضايا المرأة العربيّة (بيروت، 2004) وفي ندوة "قانون الأسرة في البلاد العربيّة والإسلاميّة" التي نظمتها مؤسسة كونراد أديناور في تونس سنة 2004.

ونشير إلى أن هذا الكتاب يندرج في سلسلة بحثيّة أردناها تحليلا لما دعوناه بالسرديّات النهضويّة الكبرى، وهي تتضمّن عنوانين آخرين هما "الإسلام: نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح" (بيروت، دار الطليعة، 2006) و"مشروع الإصلاح الديني في الإسلام الحديث" (يصدر قريبا).

الشخصيات الإسلامية بثراء تفكيرها دون أن ينفي ذلك غرابة هذا التفكير عن مقتضيات الحداثة. إن الخلط بين المستويين قد أردى العديد من الدراسات في التمجيدية السطحية بل الإخفاء المتعمد للحقائق.

فمن أجل ذلك رغبنا في أن تكون هذه المساهمة إحياء لذكرى المفكّر التونسي الطاهر الحدّاد الذي كان في رأينا أحد الذين حدسوا الفارق بين الفتاوى ولو كانت إصلاحيّة والرؤية العامة لوظائف الدين في العصر الحديث، فأطلق صرخته "كالبركان الهائل" وكان يمكن لتضحيته العظيمة أن تدفع إلى البحث عن هرمنطيقا حديثة للنصّ الديني، لولا أن القديم بما يحتويه من طمأنينة وقوّة وبلاغة ظلّ الأكثر قدرة على استمالة العقول الرصينة، والجديد القائم على الانفعال والخطابة صار الأشدّ نجاحا في استمالة العواطف المتحفّزة. وبين هذا وذاك ظلّ البركان الهائل محصورا في قضايا الأسرة التي لا شكّ في أهميتها، مع أنّه كان مهيّأ إلى أكثر من ذلك. لقد كان مهيّأ إلى أن يفتح مجالا للتفكير الجديد في كلّ قضايا الفكر الديني عموما. ونحن نواجه اليوم تحدّيات تعيد إلى الأذهان لحظة من لحظات الوعي المتقدّم في تاريخنا الحديث لعلّها تكون حافزا لصرخات وتضحيات جديدة في الوقت الحاضر.

د./ محمّد الحدّاد

ملاحظة: كان جزء من مقالة "الاجتهاد وتعقّل العالم الحديث" قد قدّم في صياغة أولى في ندوة "المسلم في التاريخ" التي نظّمتها كليّة الآداب بمنوبة سنة 1996، وقدّمت بعض أجزاء المقالة الثانية "المرأة في معترك التأويل" في عدد خصّصته المجلّة الفصليّة الأكاديميّة "باحثات".

المقالة الأولى

الاجتهــاد وتعقّل العالم الحديث

كلمة "اجتهاد" من الكلمات التي يراد لها أن تستعمل دون تحديد، ذلك أنها تعبّر عن حاجات اجتماعية ملحة قد تكون مشروعة في العديد من الحالات. ليس للخطاب العلمي أن يدعي التعالي على الحاجات الاجتماعية، خاصة أنه قابل بدوره للتوظيف في معارك التأويل التي تعكس الصراع الاجتماعي من أجل السيطرة الرمزية. لكن الخطاب العلمي مؤهل لأن يحاول إعادة صياغة الحاجات الاجتماعية بلغة جديدة، أقرب ما تكون إلى الدقة والدكونية، كي يجعل ممكنا مقارنة الظاهرات الحضارية بعضها ببعض، ورسم معالم عامة للفكر والسلوك البشريين.

نحاول في هذه المقالة الأولى أن نحلّل التداخل بين الحاجي والنظري وبين الاجتماعي والديني من خلال مقولة الاجتهاد. ويتدرّج البحث حسب مراحل ثلاث:

أولا، طرح مقولة الاجتهاد في علاقتها بآليات إنتاج المعرفة في العصر الوسيط، باعتبار الخطاب الفقهي الحاضن لها خطابا جمعيا ذا منحى عملي، فهو يقوم على تصور للمعرفة يختلف عن التصور الذي تقوم عليه اليوم المعارف الحديثة، الفلسفية والتشريعية والإنسانية. لذلك تطلب هذه المقولة تحليلا يكشف "منطق" العقل العملي المشتغل في فضاء معرفي متميز في بنياته الثقافية والذهنية.

ثانيا، متابعة الانزياح الدلالي الذي شهدته مقولة الاجتهاد في الفترة المعروفة بعصر النهضة، مع محاولة تحديد العوامل التي وجهت هذا الانزياح والتخلص من القوالب الذهنية الموروثة عن تلك الفترة التي تتحكم إلى اليوم في تصورنا للعصر الوسيط.

ثالثا، اقتراح بعض موجّهات لهذا التحليل تدور حول إشكاليتين هما العلاقة بين: الخطاب/ المؤسسة/ الجماعة والعلاقة بين: الخطاب/ العقل النظري/ العقل العملي ([1]).

1) الاجتهاد منطق العقل العملي

يطلق لفظ "اجتهاد" في التراث للدلالة على معان ثلاثة:

- معنى عام (لغوي، كما يقول القدامى) هو بذل الجهد واستفراغ الوسع في إنجاز فعل من الأفعال.

- معنى مخصوص (اصطلاحي، كما يقول القدامى) هو الذي تحدد في مباحث أصول الفقه ويدور عموما حول هذا التعريف الذي صاغه الغزالي في القرن 6 هـ/ 12 م: "بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة" ([2]).

---

[1] نستعمل المقابلة نظري/ عملي بالمعنى الذي حاول صياغته عالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو. انظر مثلا:

P. Bourdieu, **Le sens pratique**. Paris, Minuit, 1980.

وغنيّ عن البيان أننا لا ننطلق من أي شعور استعلائي للنظر على العمل، ولا الخطاب العلمي على الخطاب الحاجي، بل منطلقنا التمييز بين إمكانيات سلوكية مختلفة يختار منها الأفراد والجماعات ما يرونه الأكثر تكفلا بتحقيق الأهداف التي يرسمون لسلوكهم. كما نواصل استلهام دراسات بورديو لتحديد مفهومي "خطاب" و"حقل" في الاتجاه الذي حدّدنا في المقدمة المنهجية لكتابنا "**حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي**"، بيروت، دار الطليعة، 2002.

[2] **المستصفى في علم الأصول**، ط. بيروت، دار الكتب العلمية، 1993، ص342.

- معنى موسع (استعاري) يسحب هذا التعريف على ميادين معرفية غير الفقه.

لئن كان لكل لفظ منشأ يتسم بالغموض ومسار يتميز بالتعقد فإن لكل لفظ أيضا مستقرا هو الأكثر يسرا في التحديد. ولا مراء في أن المستقر التراثي للفظ "اجتهاد" هو أصول الفقه، فضمن مراجع هذا الميدان المعرفي التراثي تجمعت التعريفات المعتمدة.

بل جدير بنا القول إن أصول الفقه هو علم الاجتهاد. فالمباحث الأصولية توزعت على أربعة أبواب أساسية هي (أ) الأدلة التي تستنبط منها الأحكام (ب) الأحكام (ج) طرق استنباط الأحكام من الأدلة (د) المستنبط وهو المجتهد. فالباب الأول يحدد مصادر الاجتهاد، والثاني المقولات التي يقدم من خلالها الاجتهاد، والثالث طرائق الاجتهاد. أما الباب الرابع فيعرض المسائل المتصلة بممارسة الاجتهاد مثل بيان حدّه وشروطه ودرجاته وحظه من الصواب والخطأ والعلاقة بين المجتهد والمقلد، الخ. فكأن علم أصول الفقه هو الخطاب الذي وضعه القدامى لتقنين الممارسة التشريعية بصفتها ممارسة اجتهادية، بصرف النظر عن الحقيقة التاريخية لهذه الممارسة وهي بالطبع أكثر تعقيدا.

لقد نشأ أصول الفقه في ظرفية معرفية واجتماعية تميزت بالخصوبة والتنوع. وكان مقبولا النظر إلى العلم الديني على أنه علم متعدد الزوايا، وعلى أنه مفتوح لأصناف شتى من المختصين، من جمّاع الروايات القرآنية الذين أطلق عليهم لقب القراء، إلى جمّاع الروايات الذين عرفوا بالمحدثين، إلى أصحاب الجدل العقائدي والفلسفي المعروفين بالمتكلمين، إلى القصاص والوعاظ وأصحاب السير الخيالية أو الروائية ممن كان لهم دور كبير في قيام التفسير القرآني. ويبدو أن

آخر الأصناف التي ظهرت هو صنف الفقهاء الذين احتكروا شيئا فشيئا المعرفة الدينية.

وقد صاحب الاختلاف بين "الاختصاصات" تنوّع آخر أكثر خطرا هو تميّز كل إقليم بفقهه ورواياته، وهذا العامل هو الذي مهّد لنشأة ما عرف بعد ذلك بالمدارس الفقهية، على غرار الاختلافات السياسية التي كانت عاملا في ظهور المذاهب العقدية ثم فقدت لاحقا مقامات النشأة لتصبح علوما، أي خطابات نسقية مغلقة.

ولقد أسهمت عوامل شتّى، سياسية واجتماعية وحضارية، في فرض التداخل بين "الاختصاصات" من جهة وبين روايات مختلف الأقاليم وفقهها من جهة أخرى، وكذلك بين العقائد والأحكام واللغة، ونحو ذلك. فاقتحم المعتزلة ميدان الفقه واقتحم المحدثون ميدان الكلام وأصبحت الرحلة رسما ضروريا في التحصيل العلمي لمن يشتغل بالرواية كما نشأت المناظرات بين المشتغلين بالعقائد والأحكام الشرعية. إن هذا التداخل وهذه المواجهات الشاملة بين الاختصاصات والتيارات دفعت إلى السؤال المحير: كيف يكون الدين متعددا ومصدره واحد؟ إنها حيرة قد عاشتها كل التجارب الدينية في التاريخ البشري وعالجتها بطرق تلتقي بعضها ببعض رغم اختلاف الانتماءات.

في ما يخصّ الوضع الإسلامي في القرنين الثاني والثالث الهجريين (الثامن والتاسع ميلادي)، تمّت مواجهة هذا المشكل المحيّر للوعي الديني بتأسيس مبحث جديد جعل من الاختلاف ذاته موضوعا للدرس. فانطلق عدّة كتاب يكتبون حول "مشكل القرآن" و"مشكل الحديث". ومن الواضح أن المعتزلة وما سمي بعد ذلك بأهل السنة قد اختلفوا اختلافا بيّنا في تقديم الحلول لهذا الوضع الذي حيّر كليهما بنفس الدرجة، لكن الحلّ السني لقضية الاختلاف هو الذي فرض

نفسه. على أن التدقيق يدفع إلى القول إنه لم يوجد حلّ سنّي واحد بل طرح حلاّن أحدهما تأسّس في سياق الردّ على المعتزلة فأخذ منه الكثير من مسلّماته ومقولاته. ولنا في شخص ابن قتيبة الدينوري (ت 276 هـ)، صاحب "كتاب الاختلاف في اللفظ" و"كتاب تأويل مختلف الحديث" نموذجا بارزا في التعبير عن هذه الحيرة وعن الوضع النفسي والاجتماعي الذي كان يحيط بالمجادلات حول الموضوع في تلك الفترة. وعمد بعده الأشعريّان، الجويني (ت 487 هـ) والغزالي (ت 505 هـ) إلى استعادة كل التراث الأصولي المعتزلي وصياغته صياغة سنيّة، على غرار الأشعري نفسه عندما أعاد صياغة الكلام المعتزلي للدفاع عن مواقف وسطيّة مع المحدثين. ونضيف أن المعتزلة الذين شكّلوا في فترة من الحكم العبّاسي المؤسسة الدينية للسلطة القائمة اضطروا أن يتحوّلوا إلى فقهاء عندما تحوّلت وظيفة القضاء من التحكيم إلى تطبيق الأحكام. ونجد آثار الدور المعتزلي في الكتابات المتأخرة، مثل كتاب القاضي عبد الجبار بن أحمد (ت 415 هـ)، صاحب موسوعة "المغني في أبواب العدل والتوحيد" التي خصّص منها الجزء السابع عشر لأصول الفقه، ومحمّد بن علي البصري (ت 463 هـ) الذي عدّ علماء أصول الفقه السنة كتابه "المعتمد" واحدا من الكتب المؤسّسة للعلم[1]. وتحتوي هذه الكتابات على شذرات مهمة من كتابات المعتزلة السابقين في هذا الميدان[2].

[1] المراجع الأولى في أصول الفقه كما ترد لدى الأصوليين السنة هي "الرسالة" للشافعي و"المعتمد" لمحمد بن علي البصري و"البرهان" لأبي المعالي الجويني المعروف بإمام الحرمين و"المستصفى" لأبي حامد الغزالي. ونحن نقتصر هنا على ما سمي بطريقة المتكلمين التي تعرض المباحث الأصولية مجردة عن المسائل الفقهية المذهبية.

[2] فيما يلي الأسماء المعتزلية المستشهد بها في كتاب "المعتمد" (تحقيق محمد حميد الله بتعاون محمد بكير وحسن حنفي. نشر المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق 1964) وأمامها عدد الاستشهادات: واصل بن عطاء (1)، العلاف (3)، الأصم (1)، النظام (6)،

برز حينئذ اتجاهان كبيران في معالجة الاختلاف:

- الاتجاه الأول يحاول معالجة الاختلاف بضبط قواعد الرواية. فعلى عكس ما يعتقد البعض اليوم، ليس الجهل بالنصوص الدينية هو الذي أنتج الخلافات العقدية والفقهية، بل مردّ ذلك اعتماد كل طرف نصوصا مختلفة. يروي أحدهم الحادثة التالية: "أتيت مكة فأصبت بها أبا حنيفة وابن أبي ليلى وابن شبرمة. فأتيت أبا حنيفة فقلت له: ما تقول في رجل باع بيعا واشترط شرطا؟ قال: البيع باطل والشرط باطل. وأتيت ابن أبي ليلى فقال: البيع جائز والشرط باطل. وأتيت ابن شبرمة فقال: البيع جائز والشرط جائز. فقلت: سبحان الله، ثلاثة من فقهاء الكوفة يختلفون علينا في مسألة؟ فأتيت أبا حنيفة فأخبرته بقولهما فقال: لا أدري ما قالا، حدثني عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله (ص) نهى عن بيع وشرط. فأتيت ابن أبي ليلى فأخبرته بقولهما فقال: ما أدري ما قالا، حدثنا هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن النبي (ص) قال: اشتري بريرة واشترطي لهم الولاء فإن الولاء لمن أعتق. فأجاز البيع وأبطل الشرط. فأتيت ابن شبرمة فأخبرته بقولهما فقال: ما أدري ما قالا، حدثنا مسعود بن حكيم عن محارب بن دثار عن جابر بن عبد الله

الكرخي (44)، الجاحظ (3)، أبو علي الجبائي (49)، الجبائيان أبو علي وأبو هاشم (10) الكرخي (44)، أبو عبد الله المعتزلي (52)، عبد الجبار (180)، إضافة إلى الاستشهادات الجماعية: أصحابنا (16)، البغداديون (3)، أهل العدل (1)، شيوخنا (5+12).

قال: اشترى مني رسول الله (ص) ناقة فشرطت حملاني فأجاز البيع والشرط" [1].

كان أحمد بن حنبل (ت 241 هـ) أحد الممثلين الأساسيين لهذا الاتجاه (لكنه ليس أوّل ممثليه)، فكتابه "المسند" محاولة مهمة في جمع كل الروايات المسندة التي يصح اعتمادها والاحتجاج بها بالنظر إلى سلسلة الإسناد التي تمثل في رأي المحدثين العامل الأهم، بل ربما الوحيد، للقبول أو الرفض. ورغم شهرة ابن حنبل والإرهاب الفكري الذي مارسه أتباعه من بعده والظروف التي جعلت الحنبلية قوة ضغط رهيبة في جزء من المشرق الإسلامي، فإن كتاب "المسند" لم يتقبل على أنه القول الفصل في صحة الروايات، وتم تفضيل كتب أخرى ظهرت بعده هي المعروفة بالصحاح الستة، أي مجمعات البخاري (ت 256 هـ) ومسلم (ت 261 هـ) وأبو داود (ت 275 هـ) وابن ماجه (ت 275 هـ) والترمذي (ت 279 هـ) والنسائي (ت 303 هـ). لم تتحول هذه المجمعات إلى صحاح إلا بعد فترة طويلة جدا من ظهورها، وارتبط ذلك أساسا بالاختيارات التي كانت تمارس في المؤسسات التعليمية. لكن الفضل يرجع إلى ابن حنبل في فرض هذا المنهج الخاص لمعالجة قضية الاختلاف. وهؤلاء جميعا هم جيل واحد، الجيل المعاصر لابن قتيبة الذي ترك لنا شهادة ثمينة حول الخلفيات الاجتماعية والمسلمات الثقافية التي كانت توجّه هذا الاتجاه الأول في معالجة حيرة العقل الديني أمام مشكلة الاختلاف.

---

[1] الشاطبي (أبو إسحاق)، **الموافقات في أصول الشريعة**، بيروت، دار المعرفة، 1996، ج 4، ص 584. يلاحظ في هذه الحادثة، سواء أكانت حقيقة أم اختلاقا، رمزية الإطار المكاني، أي مكة ملتقى المسلمين في مناسبات الحج والعمرة.

- الاتجاه الثاني يحاول معالجة قضية الاختلاف بضبط قواعد التأويل، وينبغي أن نفهم هنا كلمة تأويل بمعنى رفع التعارض بين الروايات المختلفة. هذا السياق هو الذي دفع الشافعي (ت 204 هـ) المنتمي إلى جيل متقدم إلى كتابة "اختلاف الحديث" ثم "الرسالة"، وعلى منهجه سار ابن قتيبة المتقدم الذكر في "كتاب تأويل مختلف الحديث" ثم الطحاوي (ت 321 هـ) في "مشكل الآثار" وغير ذلك كثير. يتميز هؤلاء بأنهم قبلوا مناقشة المشاكل في بعدها النظري أيضا، فكانوا رافدا من روافد تأسس ما عرف بأصول الفقه، خاصة "**الرسالة**" للشافعي التي حوّلت معالجة الاختلاف حول النصوص من موقف الدفاع ورفع تهمة التعارض إلى موقف البناء النظري ووضع قواعد كبرى توجّه التعامل مع النص الديني. لكن مباحث أصول الفقه ليست مدينة كلها لآراء الشافعي، بل ربما لم تتجاوز مساهمة الشافعي بعض الأفكار الكبرى التي لا يمكن التشكيك مع ذلك في الدور التوجيهي التي مارسته وتواصل ممارسته إلى الآن. لكن مساهمة المعتزلة ومساهمة اللغويين والبلاغيين لا تقلاّن شأنا.

يضاف إلى ذلك واقع الأحكام المذهبية التي وجهت القواعد الأصولية. ذلك أن المذاهب الفقهية الكبرى تأسّست قبل استقرار علم أصول الفقه بفترة طويلة، وإذا كان هذا الوضع المقلوب يمثّل مفارقة عجيبة فإن اللافت للانتباه أنه مكّن الأصوليين من حرية التفكير في المشاكل المطروحة لأن النتائج التي يمكن التوصّل إليها لا ترتبط في الغالب بتطبيقات فقهية، فالأحكام الفقهية ظلت مستقلة نسبيا عن المباحث الأصولية التي كان يفترض أن تكون موجهة لبنائها. كما ساهم هذا الوضع المقلوب في بلوغ درجة من التجريد النظري تجعل جزءا مهمّا من أحكام أصول الفقه أحكاما علمانيّة يمكن أن تطبّق على

كل نص، فصفة الدينية فقدت الأهمية بعد نشأة جهاز مصطلحي غزير قدّم وسائل تقنية محايدة يمكن أن تطبّق على أي نص من النصوص. إنه وضع يذكرنا بمباحث إعجاز القرآن التي انتهت إلى نظريات بلاغية طبّقت على الأدب وعلى الشعر الجاهلي السابق للقرآن وأصبحت جزءا من نظريات نقد الأدب عند العرب.

يتضح إذن من هذا الاستعراض السريع لظروف استقرار علم أصول الفقه أن مقولة "الاجتهاد" مقولة طرحت في سياق معين هو إيجاد حلّ لاختلاف الرأي واختلاف الرواية واختلاف الاختصاصات واختلاف المذاهب ونحو ذلك. فالاجتهاد ليس تعاملا فرديا مع النص الديني. التعامل الفردي الحدسي مع النصوص الدينية كان موجودا قبل استقرار أصول الفقه، واستمرت آثاره من خلال مصدرين للتشريع أضحى مصيرهما لدى الأصوليين التهميش أو الرفض. يتمثل أحدهما في شكل من التعامل الحدسي مع المبادئ المفترضة للشريعة والامتثال إلى الحس المشترك، وهذا ما كان يطلق عليه "الرأي" أو "الاستحسان". ويتمثّل الثاني في شكل من التعامل الحدسي مع الرواية وقبول المرويّات المتناقضة بتعطيل العقل عن كل نشاط غير النقل، وكان يطلق عليه "التوقف" أو "التفويض".

لقد نشأت مقولة "الاجتهاد" لتكون بديلا يلغي هذين المسلكين وتقدم حلاً مختلفا لحرج اختلاف الرأي والرواية. ولم تنشأ مقولة الاجتهاد بغاية إنتاج الرأي أو الرواية. إن الاجتهاد تعامل مقنن مع النص بقصد رفع الخلاف في تأويله أو الحدّ من هذا الخلاف. لكن التناقض صارخ بين الرغبة في الحد من الاختلاف والوضع المذهبي الذي ظل يكرّس الاختلاف، فضلا عن كون أقوال الفقهاء والعقائديين

الأوائل تحوّلت بدورها إلى روايات وتأويلات مختلفة. هذه المفارقة بين قواعد في أصول الفقه تحظى بقبول واسع عند الجميع من جهة وأحكام في الفقه مختلف فيها بين المذاهب من جهة أخرى قد جعلت من المستحيل توحّد الفقه، أي إقامة شريعة. لا معنى حينئذ لفكرة العودة إلى الشريعة كما يقال اليوم، لأنها عودة إلى شيء لم يوجد، فالمذاهب الفقهية هي وحدها التي وجدت تاريخيا، أما الشريعة فمقصد لم يتحقق. إلا أنّ هذا الوضع هو الذي جعل النموذج الإسلامي متميزا، إذ نشأ فيه مختصون في التشريع لا يستمدون شرعية سلطتهم من الدولة التي تحكم ولا تشرع، ولا من جهاز ديني مجسم مثل الكنيسة، بل ترتبط سلطتهم بكفاية علمية لا دينيّة تتمثّل في القدرة على الخوض في المباحث المعقدة لعلاقة اللغة بالفكر وعلى إتقان مئات المصطلحات التقنية القابلة للتطبيق على أي نص دينيا كان أم غير ديني، فقضايا العام والخاص والمحكم والمتشابه والأمر والنهي والنص والاقتضاء والتعارض تشمل كل إجراء لغوي[1].

إذا كانت مقولة الاجتهاد قد تشكلت في ظلّ أصول الفقه فلا شك أنها تأثرت أيضا بالوظيفة التي أنيطت بهذا الخطاب. ليس الفقه إنتاجا لمعرفة نظريّة بل خطاب تعيير للأشياء، فهو خطاب عملي أساسا. لقد خفّف القدامى من مفارقة الاختلاف بين نظرية تفسيرية ذات منحى تجريدي (أصول الفقه) ومنظومات قيمية أنتجتها المدارس الفقهية بأن جعلوا الفقه من العلوم العملية. لذلك استعوذ الغزالي في خطبة المستصفى

---

[1] نقدّم هنا نقدا لمفهوم الشريعة لا ينزلق إلى التبسيط والسطحية التي يتردّى فيها البعض، عندما يزعمون أن الفقهاء كانوا مجرّد خدّام للسلطة.

من "علم لا ينفع"، وجعل البزدوي من شروط علم الفقه العمل به[1] وطرح الشاطبي ضمن مقدماته في كتاب الموافقات أن "كل مسألة (يقصد في أصول الفقه) لا ينبني عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي"[2] وقدم تحديدا صارما لمفهوم العلمية: "العلم الذي هو معتبر شرعا (...) هو العلم الباعث على العمل الذي لا يخلّي صاحبه جاريا مع هواه كيفما كان"[3]. ثم نبّه على "أن تتبع النظر في كل شيء وتطلّب علمه من شأن الفلاسفة الذين يتبرأ المسلمون منهم، ولم يكونوا كذلك إلا بتعلقهم بما يخالف السنة، فاتباعهم في نحلة هذا شأنها خطأ عظيم وانحراف عن الجادة"[4].

لم يقل القدامى إن مهمة الفقيه هي أن يقترح حلولا لقضايا المجتمع بل مهمته إصدار الأحكام المعيارية على ما يظهر في المجتمع من ممارسات، أي أن مهمة الفقيه ليست تقديم النظريات والبدائل بل محاكمة ما يوجد. إن هذه المحاكمة لا بد أن تنطلق من أصول، لكن الأصل أحد شيئين مختلفين تماما، فإما أن يكون المبادئ العامة أو يكون الأوضاع المعروفة التي تقاس عليها الأوضاع المستحدثة. وهو بالمعنى الثاني أوسع انتشارا، ما يعني أن الاجتهاد ليس مجرد منهج لاستخراج الأحكام، إنه أيضا تجريد لأوضاع سابقة تسبغ عليها صفة القداسة لتكون مقياسا لكل جديد. تلك الأوضاع التي أصبحت متعالية على التاريخ هي أوضاع الأقاليم الإسلاميّة التي نشأت فيها المذاهب،

---

[1] البخاري (علاء الدين عبد العزيز بن أحمد)، **كشف الأسرار عن أصول البزدوي**، بيروت، دار الكتاب العربي، ص 12.

[2] **الموافقات**، م م، ج 1، ص 42.

[3] **الموافقات**، ج1، ص 61.

[4] **الموافقات**، ج1، ص 46.

ومنع تباينها من توحد الأقوال الفقهية منذ فترة النشأة، فكيف تكون نموذجا تقاس عليه أوضاع أخرى هي أشد اختلافا؟ كيف يمكن أن يختلف فقه العراق عن فقه المدينة في القرن الثاني من الهجرة ويتفق فقه المجتمعات الإسلامية بين العصر الوسيط والعصر الحديث؟ هل من معنى للدعوة إلى عودة الشريعة بما أن ميزة التراث الإسلامي انه احتضن التعدد والتنوع والتناسب مع الأوضاع المختلفة؟

2) الخطاب المؤسِس، الخطاب المؤسَس

نستخلص إلى هذا الحد نتيجتين:

أولا، الاجتهاد ليس وسيلة نظر بل تقنين للنظر وإخضاع الآراء المتباينة إلى إطار جامع يرسم لها حدودا لا تتجاوزها.

ثانيا، الاجتهاد هو دفع بالنظر نحو غايات عملية.

من هنا يمكن القول إن مقولة الاجتهاد قد طرحت لتحقّق وحدة مجردة عوضا عن التعدد الفعلي للمذاهب والآراء الفقهية، أي أن الاجتهاد هو بمثابة رسم للحدود وإقامة سياج جامع لمختلف المذاهب والآراء المعترف بها ومنع الخروج عن فضائها. وإذا كانت المذاهب قد تحوّلت إلى مؤسسات فعلية مع نشأة دور التعليم وهياكل القضاء فمن الجائز اعتبار الاجتهاد نوعا من المؤسسة المجردة تنضوي تحت إدارتها الرمزية هذه المؤسسات القطاعية على اختلافها وتنوعها. إنها مؤسسة مجردة لأنها لم تتأسّس حسب تنظيم مجسّم مثل الكنيسة المسيحية مثلا ولم تستلزم تحديدا صارما لهيئة مّا تحتكر التأويل. فطريقة تقنين التأويل في التجربة الإسلامية تتمثل في صياغة علم للاجتهاد يحدّد آلياته

وفرض الاحتراف دون الاحتكار، لكنه وضع يفترض العمل داخل الحقل لا خارجه.

أو يمكن القول بعبارة أخرى إن الوضع الإسلامي كان نتيجة مفارقة تنظيم قواعد الاجتهاد في فترة لاحقة لقيام المذاهب الفقهية المعتمدة، ما يعني أن ممارسة الاجتهاد ظلت خاضعة لتطور التفقه المذهبي أكثر بكثير من خضوعها لتطور التفكير النظري حول طرائق الاستدلال. أما افتراض أن مؤسسي المذاهب الفقهية المعتمدة قد مارسوا الاجتهاد حسب القواعد التي وضعها علماء أصول الفقه بعدهم فهي مصادرة تخلو من الوجاهة. يبدو بالمقابل أن الخطاب الديني المؤسس حول مقولة الاجتهاد لم يخل من منطق داخلي صارم يمكن اختصاره في شكلين:

الشكل الأول نطلق عليه: الخطاب المؤسَس (Discours institutionnalisé) ويمثله الخطاب الفقهي للمذاهب. ندعوه الخطاب المؤسَس لأنه تحول من قول فردي حول الدين إلى خطاب جمعي باسم المذهب. فهو يخضع لنظام مؤسساتي تجسده تراتبيّة المرجعيّات (صاحب المذهب، كبار الشراح، الحواشي المعتمدة، الخ) وتجسده أيضا علاقات المذهب بالتنظيم الإداري للدولة (المدارس، القضاء، الإفتاء، الخ).

الشكل الثاني نطلق عليه الخطاب المؤسِس (Discours institutionnalisant). فالخطوة الثانية بعد الحصول على شرعية التحدث باسم المذهب هي الحصول على الأهلية للتحدث باسم المشرّع. فالخطاب المؤسِس هو الذي يحدد شروط قبول الاجتهاد وإخراجه بصفة الحكم الديني، لذلك لا تختلف شروط الاجتهاد وآلياته باختلاف المذاهب. ثمة

تدرّج نحو التجريد يتخذ مراحل شتى: من وقائع التجارب المحلية إلى أقوال المؤسسين، فمراجع الاعتماد في المذهب، ثم شرعية القول باسم الدين. فليس كافيا أن يصدر الفقيه رأيا في قضية بل ينبغي أن يتقبل قوله على أنه حائز على شرعية القول في المجال الديني. من هنا بات مقبولا أن تختلف الأحكام رغم أنها تدعي النطق باسم مصدر تشريعي واحد.

تمثل أحكام المذاهب الخطاب في الشكل الأول، وتمثل أصول الفقه الخطاب في الشكل الثاني. وتمثل جدلية الالتحام بينهما العامل الحقيقي في استمرار أصول وضعت بعد نهاية المذاهب ومذاهب سابقة لوضع الأصول. ويتأكد ذلك من خلال مراجعة الشروط التي وضعت للاجتهاد ويمكن إجمالها كما يلي:

- العلم بالكتاب
- العلم بالسنة
- العلم بالإجماع
- العلم باللغة بصفته علم منظوم الدلالة
- العلم بالقياس بصفته علم معقول الدلالة

كيف يمكن أن نقرأ هذه الشروط؟

إن النظر إلى الاجتهاد على أنه عملية فردية ووسيلة إنتاج فكري تنتهي إلى قراءة متسرعة لهذه الشروط، لأنها في ذاتها شروط علمانية يمكن اكتسابها دون أي حاجة إلى الدين. لكن سلطة القول الفقهي لا تتوفر بمجرد التحصيل التقني لمجموع هذه العلوم. ومن الملاحظ أن القدامى تصوروا أوضاعا تختلّ فيها هذه العلاقة بين

الكفاءة التقنية والسلطة الرمزية، كأن يتقن هذه العلوم كافر أو صبي أو شخص لا يؤدي الشعائر، فتساءل القدامى هل يعتد برأيه؟ وكان الجواب بالنفي طبعا[1].

سنحاول أن نقرأ هذه الشروط من خلال المقدمات التي وضعنا إلى حد الآن.

يمثل الشرطان الأول والثاني تحديدا للدائرة التي يكون الاجتهاد فيها مقبولا. إن العلم بالكتاب أو السنة لا يعني مجرد المعرفة النظرية بهما وإلا أمكن تصور اجتهاد الصبي والكافر. عدا أن مفهوم القرآن لم يندمج تماما في الحقيقة المجسمة للمصحف إلا بعد انتشار المدوّنة العثمانية، أما الاندماج المفهومي بين السنة وكتب الصحاح فهو متأخر كثيرا عن الكتابات المرجعية في علم أصول الفقه[2].الواقع أن هذه الدائرة تتحدد بمركز أول هو القرآن لتضع مقياسا للانتماء هو الجماعة الإسلامية العامة (إسلام مقابل الديانات أخرى). ثم تتحدّد

---

[1] يقول السيوطي في رسالته "الردّ على من أخلد في الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض": "في فتاوى القاضي حسين سئل عن صبيّ تعلّم العلم في صغره وبلغ رتبة الاجتهاد ولم يتعلم الفاتحة ثم بلغ هل يجوز له أن يولى القضاء؟ فأجاب: لا يجوز لأنه قادر على تعلم الفاتحة ولا تصح صلاته دونها ومن لا يصلّي لا يجوز له أن يكون قاضيا. وقال الزركشي في "البحر": الصبي إذا أحكم أدوات الاجتهاد، وأنى يتصور ذلك ولكن يقدر على البعيد، قال ابن برهان: اتفقوا على أن خلافه لا يعتد به لأن قول الصبي لا أثر له في الشرع ولهذا ألغى أقواله. قال: وكذلك الكافر، ولذلك لم تقبل شهادته ولا روايته". الرد...، الجزائر، المطبعة الثعالبية، 1907، ص 74- 75.

[2] تقدم المذاهب الفقهية المعتمدة، فضلا عن سابقاتها، شواهد عدّة على اختلاف الرواية باختلاف الأمصار، مثل موطأ الإمام مالك الممثل لفقه المدينة ورواياتها، وتدرج المذهب الشافعي حسب مراحل ثلاث مكية وبغدادية ومصرية، وكان لكل مرحلة اجتهاداتها وكتبها ورواتها لأسباب عديدة منها اختلاف المرويّات باختلاف الأمصار.

بمركز ثان هو السنة لتضع مقياسا للانتماء إلى جماعة إقليمية (سنة أهل العراق، سنة أهل المدينة، الخ) أو إلى جماعة مذهبية (الكتب الستة لدى أهل السنة، الكليني لدى الشيعة، مسند الربيع بن حبيب لدى الخوارج، الخ) أو إلى تقليد فقهي إقليمي (قيمة "الموطأ" مثلا في الغرب الإسلامي).

فالحاصل إنّ شرط العلم بالكتاب والسنّة ليس شرطا متحققا باكتساب نظري فحسب بل يرتبط أيضا بانتماء عملي إلى محيط أول هو متخيل الإسلام ومحيط ثان هو متخيل المذهب. فالمجتهد لا يكون جديرا بهذه التسمية إلا إذا قبل بداية الخضوع للشروط الرمزية والعملية للانتماءين. بعبارة أخرى نقول: يعكس هذا الصنف من الشروط بنية أولى للاجتماع الديني نطلق عليها بنية التماهي (Structure d'identification). فالخطاب لا يكون مقبولا كخطاب اجتهاد إلا بشرط تماهيه بمتخيل الانتماء لدى الجماعة المتقبلة له.

ويمثل الشرط الثالث تعبيرا عن بنية ثانية للاجتماع الديني هي بنية الإقصاء (Structure d'exclusion). يقدم هذا الشرط دليلا حاسما على أن الاجتهاد ليس خطابا فرديا. فإذا كان العلم بالكتاب والسنة يحدّد دائرة الانتماء فإن الإجماع يمثل صمام أمان يضمن أن يستجيب توظيف الكتاب والسنة للتوجهات السائدة. فكل فهم شاذ عن الفهم الجمعي يكون مصيره الإقصاء لخروجه عن الإجماع ولو كان أكثر قربا لمنطوق النص.

والواقع أن الخطاب القرآني كان مفتوحا على تعدد المعاني وتنوع التجارب، إلا أن تماهي الجماعة بالدين، أي التحام المتخيل الاجتماعي بالمتخيل الديني، فرض مجموعة من الضوابط الغاية منها منع

محاولات فك هذا الالتحام. واتخذت هذه الضوابط أشكالا تقديسية كي تصطبغ بتعالي الدين. هذه وظيفة الإجماع، بصرف النظر عن الاختلافات القديمة والحديثة حوله. ومن النادر أن نجد مفهوما من مفاهيم أصول الفقه شهد الاختلاف والاضطراب الذي بلغه مفهوم الإجماع، وسبب ذلك أن الإجماع لا يمكن أن يحقّق وظيفة الإقصاء إلا إذا ظل مبهما، فما تتجه الجماعة إلى إقصائه يتغير بتغير الحاجات الاجتماعية الطارئة. فلو تحددت مدونة لـ"مجمع عليه" كما تحددت مدونات السنة لفقدت الجماعة القدرة على التوظيف الاجتماعي للمتخيل الديني. وكما يقول بورديو: "إن المشروع الجمعي لإنتاج الرأسمال الرمزي لا يتحقق إلا بشرط أن يظل اشتغال الحقل في ذاته غير معروف معرفة تامة"[1].

لكن الإجماع، وبصرف النظر عن التعريفات المتضاربة التي وضعت له، ساهم تاريخيا في نموّ ما يطلق عليه "الذهنية الإجماعية" التي تفرض التورع عن مخالفة السائد من الآراء. لذلك تحوّل الإجماع الذي كان شرطا للاجتهاد إلى مانع للاجتهاد. فتراكم الأحكام دون إمكانية مراجعتها أدّى إلى الوضع الذي عبر عنه البعض بعبارة "ماذا ترك الأول للآخر؟" والذي يمكن إدراجه علميا ضمن ظاهرة التسييج اللاهوتي (clôture théologique) التي تحدث عنها محمد أركون[2].

الشرطان الرابع والخامس يتعلقان ببنية ثالثة هي "بنية الإدماج" (Structure d'intégration). ويتّجه الخطاب الديني، بعد تحديد الانتماء والإقصاء، إلى تحقيق مستويين من الحركة الخاضعة للمراقبة:

---

[1] Le sens pratique, op. cit. p. 114.
[2] Arkoun, Lectures du coran, Tunis, 1982, p X.

- يعمل أولا على تحويل آليات الانتماء والإقصاء من مستوى شعوري/ إرادي إلى مستوى لاشعوري/ مستبطن، فتبدو هذه الآليات تبعا لذلك في حكم البداهة. وتتمثل إحدى وسائل هذا التحوّل في تحقيق السيطرة على الإمكانيات الدلالية التي يتيحها النص المؤسس من خلال إحكام المراقبة والتطويع للمعرفة التقنية، مثل المعرفة اللغوية وتقنيات القياس بالنسبة إلى المباحث الفقهية.

- ويعمل ثانيا على الانفتاح على خارجه عبر عاكس (Ecran) يحدّد آليات التعامل مع المكتسبات الجديدة دون أن تصبح المعارف المدمجة خطرا على استقرار النظام العام للخطاب. فهو يقبل ما يقرر قبوله عبر انتزاعه من سياقه الأصلي وتحويله إلى فضاء التماهي، ويرفض ما يقرر رفضه عبر تحويله إلى فضاء الإقصاء.

تمثّل هاتان العمليتان بنية واحدة هي التي أطلقنا عليها بنية الإدماج[1] لأنها تهدف إلى إدماج معارف جديدة دون الإضرار بالبناء الذهني القائم، بل تدعمه وتقوّي أركانه. إلا أنه يترتّب على هذا المسعى نتيجة خطيرة هي تحوّل المعارف التقنية المدمجة إلى معرفة مقدسة، لأن سيرورة الإدماج تضفي على المدمج فيه خاصة العنصر المدمج. هذه حال علوم اللغة والقياس عندما انقلبت من وضع المعارف التقنية إلى وضع المعارف الأصولية (أصول الفقه)، فأصبحت شروطا للاجتهاد في كل زمان ومكان مع أنها معارف تقنية لوضع معرفي محدد في الزمان والمكان.

---

[1] قدّمنا تحليلا لحالة نموذجية من اشتغال هذه البنية في دراستنا للخطاب الإصلاحي لمحمد عبده، يراجع كتابنا محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني، بيروت، دار الطليعة، 2003.

لنأخذ مثلا قضية القياس. لقد طرح القياس منذ لحظة الشافعي على أنه الدلالة المعقولة للنص (مقابل الدلالة المنطوقة). وكانت كتب أصول الفقه في القرون الأربعة الأولى تضع الحديث عن القياس ضمن مباحث استنباط الأحكام، عكس كتب المتأخرين من الأصوليين التي تقحمه ضمن مباحث الأدلة. يعتبر الغزالي مثلا القياس "دلالة الألفاظ على المدلولات بمعقولها ومعناها"[1] وذلك بعد أن يبيّن أنّ اللفظ يدلّ إما بنظمه أو بمفهومه أو بمعقوله، فالقياس مبحث من مباحث اللفظ[2].

ولئن كان القياس التشريعي قد عرف في نظريات تشريعية سابقة للإسلام، فإن الأصوليين قد نجحوا في إدراجه ضمن منظومة متكاملة، ونحتاج اليوم إلى دراسات دقيقة لمقارنة المباحث اللغوية في أصول الفقه بالمباحث اللغوية في البلاغة كي نقدر بوضوح التفاعل بين الحقلين[3] ، لكن التفاعل وارد لا شك. يكفي أن نتذكر أن الجرجاني صاحب نظرية النظم الشهيرة كان معاصرا للغزالي صاحب المستصفى. فلما تطورت معرفة المسلمين بالقياسات المنطقية الأرسطية تطورت معها النزعة إلى إدراج تقنيات القياس في مباحث التأويل الديني، حتى أصبح

---

[1] المستصفى، م م، ص 281.

[2] من أسباب تحول مبحث القياس إلى باب الأدلة تضخم الجدل مع منكري القياس، مع أن ابن حزم لا ينكر القياس بهذا المعنى الذي يقترحه الغزالي بل ينكر أن يسمى قياسا لأنه جزء من الدلالة اللغوية للكلمة، وهذا الموقف يبدو الأكثر ملاءمة للتصورات اللغوية الحديثة. ويلاحظ أن كتب المعاصرين تسلك سبيل المتأخرين، راجع مثلا: الخضري (محمد)، أصول الفقه، بيروت، دار الفكر، 1988، ص 288- 352.

[3] من المحاولات الحديثة: النويري (محمد)، علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب. منشورات الجامعة التونسية، 2001.

القياس دليلا من الأدلة مثل القرآن والسنة، وأصبحت تفريعاته المنطقية جزءا من العلم الديني. ويكفي أن نراجع الآمدي (ت 631 هـ) في "الإحكام في أصول الأحكام" أو ابن الحاجب (ت 646 هـ) في "منتهى الأصول والأمل في علمي الأصول والجدل" فنرى مدى التفريعات المطوّلة التي أصبح هذا المبحث يحظى بها في كتب أصول الفقه، وهي تفريعات مستمدّة طبعا من المنطق، أي إنها تقنيات علمانية سابقة للإسلام أدمجت في علم من علوم الدين وأصبحت شرطا من شروط الاجتهاد الديني.

أو لنأخذ مثالا ثانيا قضية اللغة. لقد اشتركت المباحث الأصولية مع المباحث اللغوية- البلاغية في جملة من المصطلحات مثل الحقيقة والمجاز والإجمال والبيان والأمر والنهي والمنطوق والمفهوم. كانت غاية الأصوليين ذات نزعة عملية هي محاولة الوصول إلى قواعد واضحة في تأويل الاختلاف وحصر التعددية، فمن قواعدهم مثلا: "إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ للحقيقة إلى أن يدل الدليل على أنه أراد المجاز"، أو اعتبارهم صيغة الأمر مفيدة الوجوب والعموم إلى أن تصرفها إلى الندب قرينة[1]. فهذه القواعد تحوّل النص الديني من مجال الرمز (signe) إلى مجال الإشارة (code) وتلغي وظائف التعليم والاستعارة والتوجيه الأخلاقي. ونحتاج هنا أيضا إلى دراسات دقيقة لا تعتمد التاريخ الخطي لعلم من العلوم القديمة بل تعتمد المتابعة على مدى طويل لمفهوم "تقاطعي" (transversal) في المجال الخطابي الإسلامي. إذ يمكن لدراسات من هذا النوع أن تكشف التاريخية الحقيقية للمفاهيم التي اعتبرت لاحقا دينية، بدل الدراسات التي تتابع تأثّر الفقه الإسلامي

---

[1] المستصفى، م م، ص 190 ثم 204- 211.

بغيره من المنظومات التشريعية القديمة ولا يمكن أن تكشف عن المنطق الداخلي للفقه الإسلامي.

3) الاجتهاد من خلال السرديات النهضوية

يمكن القول عموما إن تاريخ التشريع الإسلامي ينقسم إلى مرحلتين، مرحلة شهدت اجتهادا دون نظرية اجتهادية، ثم مرحلة شهدت تطور نظرية اجتهادية دون اجتهاد. أما في العصر الحديث فقد غدا الوضع مختلفا، ابتداء من القرن التاسع عشر إلى الآن.

بداية، يعني استمرار الاجتهاد تواصل هذا الوضع المفارقي الذي يبدو غريبا من زاوية العقل النظري لكنه كان كفيلا بضمان استقرار النظام العام عدة قرون، أي أن يتزامن مسلكان دون تعارض تزامنا تجلّى في:

أولا، توفر مدونات للأحكام تسمح بالاختلاف وتضع له حدودا في نفس الوقت.

ثانيا، اشتغال البنيات الثلاث، التماهي والإقصاء والإدماج، اشتغالا متجانسا.

لكن ابتداء من القرن التاسع عشر أضحت البنى التقليدية للمجتمع تتعرض لضغط شديد. فالدولة القومية تنافس الدولة الدينية، والاقتصاد الدولي ينافس الاقتصاد الخراجي، والاجتماع الحضري ينافس الاجتماع القبلي، والثقافة التقنية تنافس الثقافة الدينية، والكتابة تنافس المشافهة، وهكذا دواليك. أفقدت هذه التحولات الجذرية متخيل الانتماء مستنداته الحسية. وعلى المستوى الديني بالمعنى الدقيق، بدأت مؤسسة المذهب تنحل لفائدة انتماء هلامي للدين، على

غرار انحلال الانتماء القبلي دون تبلور المواطنة وانحسار التبادل السلعي المحلي دون قيام اقتصاد رأسمالي. لم تعد البنيات الثلاث التي ذكرنا قادرة على أن تعمل متجانسة. فالتماهي هو التماهي بالمذهب، لكن ضعف المذهبية أدّى إلى تحوّل من مقولة المذهب الحسية إلى مقولة الشريعة الضبابية. كانت وظيفة الاجتهاد تحقيق وحدة مجردة تعوّض عن التعدد الفعلي للمذاهب والآراء الفقهية، فأصبحت في العصر الحديث مشروعا غير منجز وشعارا يعوّض عن انهيار المذاهب والمرجعيات الفقهية. وضعف الخطاب المؤسَس بضعف الخطاب المؤسِس فاختلطت سبل حيازة شرعية القول في المجال الديني. تضاءلت قيمة المعرفة العلمانية التقنية التي كان المتخيل الديني يستند إليها بانتقال مباحث اللغة من الدين إلى الأدب ومباحث القياس من الدين إلى الفلسفة (أي أنها في الواقع قد عادت إلى مصادرها الأصلية)، مع ما يعنيه ذلك من تأثر بالاتجاهات الجديدة مثل تاريخية اللغة وترييض المنطق. تحوّل الفقه من تراث إلى موروث، وأصبح القول الديني في مجال التشريع قولا فرديا لا قولا مؤسساتيا.

ومن المفارقات أن الاتجاه إلى تجاوز المذاهب الفقهية نحو بناء شريعة، أي بناء مذهب تشريعي موحد، قد بدأ في نفس هذه الفترة التي شهدت اهتزاز قيم العالم القديم. لكن صياغة الشريعة مشروع تحوّل بسرعة إلى شعار العودة إلى الشريعة، أي العودة إلى شيء لم يكن ولا وجود له. فأصبح التجسيم الفعلي للعودة إلى الشريعة إجبار البنات على ارتداء الحجاب والتلويح بقطع يد السارق ورجم الزاني، أي الرجوع إلى مجموعة من الأحكام تضمّنها النص المؤسّس لكنه لم يكن مشرعها، بما أنها كانت موجودة قبله. فالنساء ارتدين الحجاب قبل الإسلام كي لا تلوث شعورهن وأجسادهن عواصف الصحراء وغبار المدن. وكان قطع

يد السارق وسيلة وسم للجناة وقطاع الطريق وهي قد تبدو قاسية من منطلق الحياة الاجتماعية اليوم لكنها وسيلة اعتمدتها حضارات عديدة سابقة للإسلام إذ يمكن للفرد في العصور القديمة أن يموت جوعا أو عطشا إذا سرقت منه دابته. وكان الزنا يدخل اضطرابا في بنية الأسرة والقبيلة في عصور لم تعرف فيها وسائل التوقي ومنع الحمل. فالأحكام الجسدية ضد السرقة والزنا وغير ذلك عرفت في منطقة الشرق الأوسط قبل الإسلام بقرون وورد ذكرها في مراجع شتى مثل "العهد القديم". ليست هذه الشريعة. إنما الشريعة مشروع تجاوز المدونات المذهبية المتناقضة القائمة على مبدأ "اختلاف أمتي رحمة" إلى مدونة موحدة، ولا يمكن التوحيد إلا بالاتفاق على مبادئ التأويل والاستنباط، أي قلب تلك العلاقة القديمة بين الفقه وأصوله فيصبح قيام النظرية الأصولية سابقا لقيام المدونات الفقهية.

جعلت قرون من الاستقرار المذاهب متعايشة مع بعضها البعض، خاصة مع قيام المؤسسات العليمية الإسلامية على مبدأ الاحتفاظ بمذاهب فقهية أربعة. ولا يلغي ذلك طبعا واقع الصراع المرير الذي عرفته هذه المذاهب بين بعضها البعض لاقتسام مناطق النفوذ في العالم الإسلامي، قبل تأسس المدارس وبعدها، فضلا عن إقصاء مذاهب عديدة لأسباب سياسية، مثل اندثار المذاهب الشامية مع سقوط الدولة الأموية. أما الفترة الحديثة فقد شهدت اتجاهين متناقضتين: الاتجاه الأول مساره من المذهبية القائمة إلى طموح التوحيد المذهبي، هنا برزت مقولة الاجتهاد لتقدم الشرعية الدينية لواقع فك الارتباط بين الجماعة المذهبية ومتخيل الانتماء الجمعي وعلى هذا الأساس يمكن الحديث عن شريعة للتأسيس. الاتجاه الثاني مساره من المذهبية القائمة إلى القراءة الحشوية للنصوص، هنا أيضا برزت مقولة الاجتهاد لتقدم

الشرعية الدينية لمحاولة تجاوز وضع قديم في التاريخ الإسلامي هو وضع التعايش المذهبي.

لا يمكن تجاهل أنّ أصل الاختلاف سياسي لا فقهي. فقد كان الاختلاف نتيجة التباين بين توجهين، التوجّه الوهابي مشروعا سياسيا يسعى إلى نشر الحنبلية تحت غطاء العودة إلى الأصول، وتوجّه حركة التنظيمات في تركيا ومصر وتونس مشروعا سياسيا كان يسعى إلى الاقتباس عن الحضارة الحديثة دون الاصطدام بالدين رأيا عاما ومؤسسات. لكن الاختلاف السياسي تحوّل معركة تأويلية بين الأصولية والإصلاحية. لماذا انهزمت الإصلاحية في وجه منافستها، فتحوّل مشروع بناء شريعة موحدة للمذاهب منفتحة على حاجات المجتمع الجديدة إلى يطوبيا العودة إلى شريعة لم توجد؟

أكثر من ذلك: كان جوهر التوجه الإصلاحي أن يحقق التماهي بتوسيع دائرة الانتماء إلى المذاهب الموجودة، ومنها المذهب الجعفري (الشيعي)، ويكون الإقصاء صمام أمان ضد المادية (أي مشروع دولة ومجتمع دون ضوابط أخلاقية)، ويطبق الإدماج على المدونات القديمة وليس على واقع المجتمعات القديمة، ما يعني إمكانية إدماج تجارب جديدة (غربية مثلا) بشرط أن لا تخل بالنظام العام. أما جوهر التوجه الأصولي فهو تكفير المجموعة لإقامة الجماعة، فيكون التماهي في حدود النحلة (secte) ويشمل الإقصاء العدد الأكبر من الناس من المذاهب الإسلامية، ومن باب أولى الفرق المختلفة عقديا مثل الشيعة وفقهها الجعفري. ويقتصر الإدماج على المدونات النصية دون المدونات الفقهية، ومن باب أولى دون تجارب الحضارة الجديدة.

مع ذلك، يتضمن كل اتجاه أكثر من اقتراح في مجال تحقيق المقصود، ما يعني أن مقولة الاجتهاد تتسع إلى أكثر من تحديد:

أولا، **الحركة الوهابية**. وهي أول من طرح بقوة موضوع الاجتهاد في العصر الحديث. كان المضمون الأيديولوجي للاجتهاد الوهابي التشكيك في شرعية المؤسسة المذهبية ذاتها، وهذه نتيجة سياسية مترتبة على التشكيك في شرعية الخلافة العثمانية، فهذه الخلافة هي الراعية للمذاهب الرسمية، كما أن المؤسسات المذهبية هي السند القوي للخلافة. كل ذلك الجدل الذي أحدثته الوهابية حول قضية الاجتهاد ينبغي أن يقرأ في هذا الإطار. يبرز هذا الأمر بوضوح أكبر إذا تابعنا وقائعه في الغرب الإسلامي دون مصر والشام، حيث اتخذت العلاقة منحى تصادميا عسكريا مباشرا. أما في الغرب الإسلامي فلم تكن الوهابية قوة سياسية، فما كان موقف المؤسسة المذهبية منها؟

أشار الإخباري التونسي أحمد بن أبي ضياف إلى أثر الوهابية في قطاعات من الرأي العام ووصف بعض السنوات بأنها "عنفوان هرج الوهابي" وكان ذلك في عهد حمودة باشا. وعرّف بمحمد بن عبد الوهاب ونقل نص رسالة الوهابيين إلى علماء الأقطار الإسلامية التي وصلت تونس سنة 1811 وقد طلب حمودة باشا من علماء تونس الرد عليها فكتب الشيخ المشهور إسماعيل التميمي (ت 1832) رسالة عنوانها "المنح الالهية في طمس الضلالة الوهابية" وكتب المفتي قاسم المحجوب (ت 1807) رسالة في الرد على الوهابية. وقد حملت الرسالتان بقوة على الوهابية ومبادئها وقاربت تكفير دعاتها. ونقل ابن أبي ضياف بانشراح خبر الحملة المصرية على الوهابيين[1].

---

[1] ابن أبي الضياف (أحمد)، **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**، تونس، الدار العربية للكتاب، 2001. ج 3.

كذلك استقبل علماء المغرب الدعوة الوهابية بالاستنكار، كما يتضح من خلال رسالة أحمد بن عبد السلام البناني "الفيوضات الوهبية في الرد على الطائفة الوهابية"، وقد حفظتها بعض المخطوطات بعنوان آخر أكثر عنفا: الصواعق والدواهي الواردة على المبتدع الوهابي المشتغل بالمناكر والملاهي. وكذلك كتب الفقيه محمد الطيب بن كيران رسالة ضد الوهابية. ثم وردت المغرب الرسالة السابقة الذكر، وكان أرسلها سعود بن عبد العزيز الملقب بالكبير في فترة حكمه (1803- 1814). فردوا عليها أيضا بالرفض ولكن بكثير من الاعتدال، وأعاد محمد الطيب بن كيران صياغة رسالته بما يستجيب للوضع الجديد. ذلك أن الوهابية استهوت السلطان التقي سليمان (1796- 1822)، ما اضطر العلماء أن يخففوا من شدة ردودهم على الوهابية. ويروي الإخباري الناصري[1] أن المولى سليمان عيّن ابنه إبراهيم على رأس وفد الحجيج محمّلا برسالة إلى زعماء الوهابيين تتضمن ردا معتدلا على رسالتهم إلى علماء المغرب وقد صحبه ابن كيران السابق الذكر وفقهاء آخرون. فأعجب الوفد المغربي بحالة الأمن التي أصبحت تسود الحجاز تحت سيطرة الوهابيين إذ منعوا قطاع الطرق وأمنوا مسالك القوافل والحجيج. وساهم ذلك في تشجيع السلطان على التقرب من الوهابية. لكن المؤسسة المالكية القوية لم تكن لترضى عن ذلك وذكرت بأن المذهب المالكي كان دائما المبادر بمقاومة البدع في الغرب الإسلامي.

---

[1] **الاستقصا بأخبار المغرب الأقصى، ط دار الكتاب، الدار البيضاء،** 1997، م3 ج8. م م، ج 8 م 3.

من الممكن استنتاج أننا أمام موقفين مختلفين من جانب السلطة السياسية يقابلهما موقف صارم وموحد من جانب السلطة الدينية. السلطان المغربي كان مستقلا عن الخلافة العثمانية ويعتبر أنه الأولى بتمثيل الشرعية الدينية بسبب الانحدار من الأسرة النبوية، لذلك كان أكثر تهيؤا لمناقشة الدعوة الجديدة التي يمكن أن تدعم شرعيته في وجه الضغط العثماني الذي كان يمارس عليه عبر إيالة الجزائر (ولم يتوقف في الحقيقة إلا بعد الاحتلال الفرنسي للجزائر سنة 1830)، وفي وجه الطرق الصوفية التي كانت تنازعه السلطة الرمزية، بل السياسية أيضا إذ ما فتئت الثورات تتكاثف في القرن الثامن عشر. أما المملكة التونسية التي كانت خاضعة اسميا للخلافة ومتدرجة في مسار الاندماج في النظام الاقتصادي الأوروبي فلم يكن للقضايا التي أثارتها الوهابية فائدة سياسية تذكر.

أما المؤسسة الدينية المالكية، في المغرب كما في تونس (والعلاقة بينهما كانت وطيدة)، فكان موقفها متعال على الوضع السياسي، وملخصه أنه في ميدان النقاء الديني ليس أولى من مذهب إمام أهل المدينة مالك بن أنس في تمثيل إسلام المنابع، ولا يمكن أن تنافسه في ذلك الحنبلية البغدادية بأعلامها القدامى أو المحدثين. إنّ وجود مؤسسات دينية منظمة هو العنصر الأساسي الذي كان حائلا دون تقدّم الوهابية في الغرب الإسلامي، وتحديدا في مناطقه الحضرية أو الخاضعة للنفوذ الروحي والسياسي للمدن. فقد وجدت الوهابية عسرا كبيرا لاقتحام المناطق المندمجة في النظام السياسي والثقافي القائم مقابل اليسر الكبير الذي وجدته في التأثير في الأوساط غير المندمجة أو الضعيفة الاندماج. ولعل خارطة انتشار الدعوة الوهابية أو ضعف

انتشارها تقدم مختزلا لدرجة اندماج المجموعات المليّة في المجتمعات الإسلامية.

نرى أن قضية الاجتهاد تتخذ هنا وضعا متميزا، فرفض الاجتهاد للمحافظة على المذهب كان وسيلة الدفاع عن المؤسسة الدينية التقليدية في وجه مذهب يدعو إلى الاجتهاد لتقويض تلك المؤسسات. فقد يكون رفض الاجتهاد تعبيرا عن موقف أكثر انفتاحا من موقف الدعوة إلى الاجتهاد، والتجربة التونسية التي كانت الأكثر انفتاحا على الحضارة الحديثة كانت أيضا الأقل تحمّسا لمقولة الاجتهاد التي ترجع بها إلى أوضاع تاريخية بعيدة ومناقشات لم تبد ذات فائدة.

ثانيا، **الاجتهاد الانتقائي**. إن التجارب التحديثية التي تمت في أفق عثماني عام، في تركيا ومصر وتونس، أفرزت بدورها نظرية تلقائية لاجتهاد من صنف آخر.

كان الطهطاوي أحد الممثلين الرئيسيين لهذا الاجتهاد الثاني، فموقفه يحافظ على المذهبية من جهة، ويحاول التجديد من جهة أخرى. فكأنّه واصل بذلك حملة محمد علي العسكرية ضد الوهابيين بإعادة توزيع الرمزية الدينية بما لا يخدم دعوتهم. نتذكر كيف تحدث الطهطاوي عن الفرنسيين في "تخليص الإبريز" بصفتهم من "الفرق المحسنة والمقبحة بالعقل"، أي إنه استعار مصطلحات علم الكلام والفرق ليصف المظاهر الحضارية الجديدة. فكذلك نجده يستعمل مصطلحات علم الفقه ليقرّب بين القديم والجديد: "من زاول علم أصول الفقه وفقه ما اشتمل عليه من الضوابط والقواعد جزم بأن جميع الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول أهالي باقي الأمم المتمدنة إليها وجعلوها أساسا لوضع قوانين تمدنهم وأحكامهم قلّ أن تخرج عن تلك

الأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهية التي عليها مدار المعاملات، فما يسمى عندنا بعلم أصول الفقه يسمى ما يشبهه عندهم بالحقوق الطبيعية أو النواميس الفطرية، وهي عبارة عن قواعد عقلية تحسينا وتقبيحا يؤسسون عليها أحكامهم المدنية. وما نسميه بفروع الفقه يسمى عندهم بالحقوق أو الأحكام المدنية. وما نسميه بالعدل والإحسان يعبرون عنه بالحرية والتسوية. وما يتمسك به أهل الإسلام من محبة الدين والتولع بحمايته مما يفضلون به عن سائر الأمم في القوة والمنعة يسمونه حب الوطن"[1].

يعكس هذا الموقف الوضع المزدوج لنشاط الطهطاوي فقد عمل دائما على أن يحافظ على رتبته شيخا أزهريا ووظيفته كاتبا للحاكم المجدد، وحمله ذلك على أن يجعل الاقتباس إضافة على القديم كلما أمكن، عوض أن يكون بديلا عنه. ونفهم من هنا لماذا كانت رسالته في الاجتهاد مخيبة ("القول السديد في الاجتهاد والتقليد")، فهي لم تعدُ سوى عرض الآراء المتأخرة حول قضية الاجتهاد عرضا تغيب عنه شخصية الكاتب ومواقفه وواقع عصره. وغاية ما يبين من هذه الرسالة أن الطهطاوي يقبل التقسيم المشهور للاجتهاد إلى اجتهاد مطلق واجتهاد مذهب واجتهاد فتوى. ويقصر الاجتهاد المطلق على أصحاب المذاهب الفقهية القديمة، ويجعل الاجتهاد المطلوب في عصره اجتهاد استنباط الأحكام من القواعد أو تطبيقها على النوازل. وهو يقول في كتاب "مناهج الألباب...": "من أمعن النظر في كتب الفقه الإسلامية ظهر له أنها لا تخلو من تنظيم الوسائل النافعة من المنافع العمومية، حيث بوبوا للمعاملات الشرعية أبوابا مستوعبة للأحكام التجارية كالشركة

---

[1] المرشد الأمين، ضمن الأعمال الكاملة، ج 2، ص 469

والمضاربة والقرض والمخابرة والعارية والصلح، وغير ذلك. ولا شك أن قوانين المعاملات الأوروبية استنبطت منها (...). إن المعاملات الفقهية لو انتظمت وجرى عليها العمل لما أخلت بالحقوق بتوقيفها على الوقت والحال، مما هو سهل العمل على من وفقه الله لذلك من ولاة الأمور المستيقظين. ولكل مجتهد نصيب"[1].

يقوم منهج الطهطاوي على إيجاد مستندات تراثية فقهية لمواقف اقتضتها ضرورات التحديث في مصر. وليست القضية توفيقا وحسب بل هو تطبيق موسع لقاعدة فقهية قديمة: "خبر غير المسلم مقبول في المعاملات... فثمرات أفكارهم العقلية التي لا تناقض السمعيات مقبولة". هذه هي القاعدة الرئيسية المتحكمة في الاجتهاد، وهي قاعدة تراكمية تواصل الموجود وتضيف إليه الوافد، فهي إذن قاعدة "توقيفية" لا "توفيقية"، أي أنها تطمح إلى تفعيل بنية الإدماج تفعيلا متجانسا، بما أن المقتبس يصبح جزءا في النظام العام. لكن هل يحصل ذلك دون الاصطدام بأجزاء من هذا النظام، كبعض السمعيات مثلا؟ هذا جانب لم يكن جيل الطهطاوي قادرا على أن يعي تعقده، ولا راغبا أيضا في مناقشته بعمق.

ليس هذا الموقف من ابتداع الطهطاوي، بل هو الموقف الذي اتجهت إليه طبيعيا التجارب المصرية والتركية والتونسية في التحديث، فكلما كان الإصلاح منطلقا من فضاء الدولة إلا وكانت الرغبة قوية في الاحتفاظ بالمؤسسات الدينية التقليدية مع اشتداد الحاجة إلى

---

[1] **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، ضمن الأعمال الكاملة للطهطاوي، تحقيق محمّد عمارة، بيروت، 1973. ج 1، ص 370. ينبغي أن نقرأ "بتوقيفها" وليس "توفيقها"، عكس ما أثبته المحقق.

الاقتباس، وليس العكس. ولقد كانت المدونات القانونية الأولى في العالم الإسلامي والعربي، أي المجلات المدنية والتجارية، تعمل على أن تجد لأحكامها مستندات من أقوال أحد الأئمة الأربعة، رغم أنها صيغت في الأصل انطلاقاً من مدونات قانونية أوروبية. فالاجتهاد في هذا المجال هو اجتهاد ترجيح بين المذاهب المعتمدة وليس عودة إلى النصوص المؤسسة. كما انتشرت منذ البداية فكرة أن القانون المدني الفرنسي قد اقتبسه نابليون بونابرت من الفقه الإسلامي، وهذا عامل ساهم في إضفاء الشرعية على عملية الاقتباس. بل يمكن القول إن مقولة الاجتهاد أصبحت أساسا مقولة تبريرية لإضفاء الشرعية على الاقتباس.

وندرك في هذا المستوى الأهمية الاستثنائية لمقدمة خير الدين لكتابه "أقوم المسالك"، من حيث هي النص العربي الأكثر جرأة في طرح القضية من هذا المنحى. لم يساير خير الدين الطريقة العادية التي تطرح الاجتهاد ثم تجعل قضية الاقتباس متفرعة عنه، بل قلب الوضع وجعل الاقتباس القضية الأولى والاجتهاد مسألة متفرعة عنه. اتخذت مقدمة "أقوم المسالك" شكل فتوى موضوعها: هل يجوز الاقتباس شرعا؟ وجوابها أنه يجوز الاقتباس لأن التمدن شأن دنيوي، بل حكمه الوجوب لأن تنظيم الشأن الدنيوي أساس نظام الدين. وفي هذا الوضع لطرح المشكلة تحضر ثقافة العصر ذات الطبيعة الدينية كما يحضر أثر مستشاره الفقهي الشيخ سالم بوحاجب (1827- 1927) الذي كان حلقة وصل بين التجديد الديني على عهد الشيخ إبراهيم الرياحي (1766- 1850) والتجديد السياسي في عهد حاميه الوزير خير الدين. وطبعا لم يكن مسلك خير الدين إلا استجابة للوضع الحقيقي للمشكلة، لكن طرح الأمر على وضعه الطبيعي والواقعي كان يطلب جرأة خاصة. ولم يتوان خير الدين أن يكتب رغم ضغط العصر ومعوقات

البيئة: "إن الأمر إذا كان صادرا من غيرنا وكان صوابا موافقا للأدلة لا سيما إذا كنا عليه وأخذ من أيدينا فلا وجه لإنكاره وإهماله، بل الواجب الحرص على استرجاعه واستعماله. وكل متمسك بديانة وإن كان يرى غيره ضالا في ديانته فذلك لا يمنعه من الاقتداء به فيما يستحسن في نفسه من أعماله المتعلقة بالمصالح الدنيوية (...) وشأن الناقد البصير تمييز الحق بمسبار النظر في الشيء المعروض عليه، قولا كان أو فعلا، فإن وجده صوابا قبله واتبعه، سواء كان صاحبه من أهل الحق أو من غيرهم. فليس بالرجال يعرف الحق بل بالحق تعرف الرجال. والحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيث وجدها"[1] .

هذا التمييز الجذري الذي دعا إليه بين مصالح الدين ومصالح الدنيا استند فيه أيضا إلى قاعدة فقهية قديمة وجدها لدى فقيه مالكي أندلسي هو محمد بن يوسف العبدوسي الغرناطي الشهير بالمواق (ت 897 هـ) الذي أقرّ أن أعمال الغير ليست مرفوضة لذاتها بل تلحقها الأحكام الفقهية الخمسة فيرفض منها المكروه والحرام ويقبل منها ما يكون واجبا أو مندوبا أو مباحا. لا شك أن أندلسيا عاش بداية التحولات الأوروبية الكبرى كان أكثر تأهلا لتقديم مستندات تراثية للتحديث الإسلامي في القرن التاسع عشر. ومع ذلك فإن هذه القاعدة الفقهية، ومثلها القاعدة التي اعتمدها الطهطاوي، هي قاعدة قديمة ومسلم بها بين الفقهاء. لكن يجدر التنبيه أيضا إلى جانب أساسي هو أن القواعد الفقهية لم تعد تحظى بنفس تماسكها القديم، لأن الحركة التحديثية قد افتتحت مجالا نصيا جديدا هو وسط بين متون النوازل وأدب

---

[1] مقدمة **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحقيق المنصف الشنوفي، تونس 1998، ص 90.

الرحلات، أو بالأحرى أنها طوّرت هذا الشكل الذي نجد روافده الاولى قبل القرن التاسع عشر. فالوضع التشريعي في القرن التاسع عشر قد قام على ثنائية تذكرنا بتلك التي قام عليها التشريع في العصر الكلاسيكي للإسلام، من ناحية بروز مدونات تشريعية سابقة للنظر التأصيلي في مجال التشريع والاجتهاد. مع فارق أن علما تأويليا قد قام في القديم متأخرا عن ظهور المذاهب، فيما لم يقم علم تأويلي جديد يوازي التشريعات الحديثة.

أخيرا، إن الاصطدام بين الوهابية والتحديث لم يكن سياسيا فقط بل كان يدور أيضا على مقولة الاجتهاد. فالاجتهاد الوهابي عودة إلى ما قبل المذاهب، أما الاجتهاد التحديثي فإضافة تراكمية لأحكام المذاهب وانتقاء بين الأحكام القديمة لما هو الأقرب لروح العصر. والوهابية نشأت في بيئات غير حضرية وغير خاضعة لمؤسسة الدولة وفاقدة بالتالي للمؤسسات المذهبية القوية. أما التحديث فقد نشأ في بيئات حضرية وبمبادرة من جهاز الدولة، لذلك كان يطمح إلى إشراك المؤسسة الدينية التقليدية مع دفعها إلى مواقف مرنة حول الاقتباس. فالجدل حول الاجتهاد لم يكن شأنا نظريا على شاكلة مناقشات علماء أصول الفقه قديما. إنما هو شأن ذو غاية عملية تتمثل في إعداد مدوّنات أحكام بشكل عصري. وكانت هذه المدونات المنشودة نتيجة حاجات متشعبة منها مشروع بناء الدولة المركزية وإحكام سيطرة المركز على الأطراف ومنها ضغط القوى الأوروبية الساعية إلى المحافظة على وضع تجّارها وجالياتها بالدفع إلى سنّ القوانين الواضحة.

كانت المدونات العدلية مشروعا وسطيا بين تقنين على نمط المدونة المدنية الفرنسية المشهورة بقانون بونابرت (1804) وفكرة

صلاحية الحاكم المسلم في أن يختار بين المذاهب الفقهية المعتمدة مدونة أحكام شرعية صالحة للعصر. وشهدت كل التجارب الإصلاحية الكبرى محاولات إقامة مدونات بهذا الشكل، مثل سلسلة النصوص القانونية التي تلت إصدار عهد الأمان بتونس (1857) ومجلة الأحكام العدلية العثمانية (1876). وقد حاولت الحكومات الإصلاحية أن تشرك رجال الدين في هذه المشاريع وتقدّم المدونات في شكل اجتهادات فقهية، فيما كان العديد من العلماء يتوجسون من أن يكون هذا المسار بداية اقتباس القوانين الغربية. فكان الأمر محلّ أخذ وردّ بين المحافظين والمصلحين وكانت مقولة الاجتهاد بهذا المعنى الخاص مقولة مركزية في هذا الجدل. فالاجتهاد يعني هنا صلاحية الهيئة التنفيذية في أن تختار الأحكام الملائمة للعصر من بين أقوال المذاهب. فليس هو تشريع بالمعنى الحديث لأن سلطة التشريع لا تستند إلى الشعب وممثليه، وليس فقها بالمعنى القديم لأن الاختيار يقع من قبل الحاكم وباسمه وليس من قبل الفقيه، فهو اجتهاد يغيّر المعنى المتداول قديما.

ثالثا، **الاجتهاد النضالي**. كانت الإصلاحية المناضلة التي أطلقها جمال الدين المشهور بالأفغاني خزانا للمقولات القديمة المنتزعة من سياقاتها الأصلية لتكون وسيلة اقتباس أفكار غربية لغاية نضالية. وأول هذه المقولات "الدين"، فالأفغاني لم يكتب في الفقه أو الأخلاق أو النحو وغير ذلك من المواضيع التي كانت تعتبر دينية في عصره، بل الأفكار التي كان يلقيها في ميدان العقائد والتصوّف كانت أقرب إلى البدع المنبوذة في العالم العربي، كما أن النصوص التي أعادها إلى التداول كانت منسية أو شبه ممنوعة في المؤسسات الدينية الرسمية. فكلمة "دين" لدى الأفغاني كلمة قديمة استعملت وسيلة للتعبير عن فكرة جديدة هي القومية. وكذلك كان مصير كلمة اجتهاد عنده،

فقد فقدت الجزء الأكبر من مستنداتها التراثية. كانت غاية الأفغاني أن يضعف بمقولة الاجتهاد سلطة المؤسسات الدينية التي لم تكن مهيأة في رأيه لتقود الحركة القومية الإسلامية بما أنها تفرّق ولا توحّد. والتشابه مع الوهابية في هذا المستوى تشابه ظاهري، بما أن الأفغاني جعل مقاومة الاستعمار الهدف والدين وسيلة، فكان يراهن على التحالف بين الشيعة والسنة لتحقيق هذا الهدف، عكس الوهابية التي عمقت التناحر بين المذهبين لأن قضايا العقائد كانت تتقدم لديها على كلّ المواضيع الأخرى. كانت غاية الأفغاني إضعاف المؤسسات الدينية الرسمية لتتحقق الوحدة السنية الشيعية، والوحدة بين المذاهب السنية، والوحدة بين الإسلام والمسيحية العربية، في إطار مشروع الرابطة الشرقية. لكن يبدو أنه كان أكثر اهتماما بإضعاف المذهبيات السنية لأنه يراها الأكثر عجزا عن التحول إلى أداة نضالية قومية، على خلاف المؤسسة الشيعية التي قادت ثورات اجتماعية عديدة والفكر الشيعي الذي جعله تاريخه أكثر تهيؤا لأن يكون فكر معارضة ومقاومة[1].

فمقولة الاجتهاد لدى الأفغاني هي مقولة سلبية، لم تشغله العودة إلى المدونات الفقهية القديمة لأنه لا يمثّل دولة تبحث عن الشرعية الدينية، بل إن الشرعية الدينية أصبحت في ذهنه شرعية نضالية بحتة، فمن يناضل لحماية البلدان الإسلامية من الاحتلال الأجنبي هو الجدير بتمثيل الدين. كان الأفغاني أيضا منحدرا من الإسلام الإشراقي السينوي الذي لا ينظر إلى الفقه على أنه الإنتاج الأكثر تجسيما لروح الإسلام دينا وحضارة، بل ربما نظر إليه على أنه مستوى متدن من

---

[1] يرد مثلا في إحدى مقالات العروة الوثقى: "ليس ببعيد على همم الإيرانيين وعلوّ أفكارهم أن يكونوا أول القائمين بتجديد الوحدة الإسلامية...". العروة الوثقى، ط. بيروت، 1983، ص 148.

الإنتاج التراثي مقارنة بالفلسفة والتصوّف. ونجد هذا الاشمئزاز من التراث الفقهي ينتقل إلى عبده، ربما لأنه نظر إلى الفقهاء من خلال مؤسسة الأزهر التي أصبحت في القرون المتأخرة مؤسسة فقهية بحتة وأضاعت العلوم الأخرى. ولقد بلغ احتقار عبده للفقهيات أنه تجنّب طويلا استعمال كلمة فقه، مستعيدا موقفا قديما للغزالي يرى أن احتكار الفقهاء لصفة التفقه لا يستقيم مع المعنى القرآني للكلمة، أي معنى الفهم.

ولا يوجد في برنامج الأفغاني وعبده فصل لتطبيق الشريعة أو حتى الاجتهاد بمعنى إيجاد حلول سياسية واقتصادية للإسلام. فاقتباس النظام الليبرالي، أي البرلمان في مجال السياسة والمبادلات الحرة في مجال الاقتصاد، كان يبدو طبيعيا ولا يثير أيّ شبهة، بشرط أن يكون نظاما تمارسه المجتمعات الإسلامية خارج كل وصاية أجنبية (ويضيف عبده شرطا ثانيا: أن يتم تطبيقه بالتدرج). على هذا المستوى تلتقي حركة الإصلاح بحركة التحديث كما مثّلها خير الدين والطهطاوي فهي لم تكن أيضا تتصور التحديث الإسلامي خارج أيديولوجيا العصر، أي الليبرالية السياسية والاقتصادية. وعموما لم تكن هذه المسألة محل اختلاف رئيسي في ذلك العهد، إلا في الأوساط التقليدية المحافظة. لكن الاختلاف يقع في مستوى آخر. حيث أن حركة الأفغاني وعبده كانت الأكثر راديكالية في وضع موضع الشبهة والتنديد مؤسستي الدين والدولة في نفس الوقت. وكان الأفغاني خاصة ينطلق من تصور رومانسي للدين والدولة، ويحركه طموح المغامر الذي قد ينجح في إقامة الدولة التي تقلب معادلات السياسة الداخلية والخارجية والخطيب الذي يحوّل الدين إلى قوة انفعالية قصوى تفجّر الثورة. لم يعد من نصيب حينئذ لمفهوم إيجابي للاجتهاد لاختفاء هاجس تحديث الدولة القائمة

وهاجس استقطاب المؤسسة المذهبية للمشاركة في أعباء التحديث. لقد انتكست الآمال التي كانت معقودة على الدول الإصلاحية وتجاربها ببداية العهد الاستعماري المباشر. أصبحت الغاية المطلوبة تحقيق اتفاق على حدود دنيا توحّد المسلمين، فكلمة "شريعة" عندما ترد في مقالات "العروة الوثقى" تعني المبادئ العامة وليس الأحكام التفصيلية. فهي مقالات تحث العلماء على ترك المؤسسات المذهبية والمساهمة في النضال القومي ضد الاستعمار، ما يعني أيضا المساهمة في مشروع إقامة شبكة إسلامية على غرار جمعية "العروة الوثقى" تصبح بديلا للمؤسسات الدينية الرسمية، لكنها جمعية نضالية لا اجتهادية، ويقع التلميح إلى هذا الاقتراح في مواضع عديدة من مقالات الصحيفة.

حاول محمد عبده، بعد انتهاء الفترة الرومانسية المغامرة، أن يدخل بعض التوضيحات في هذا الشأن. فاقترح في مشاريع الإصلاح التعليمي أن تستبدل مادة الفقه بمادة الأخلاق. كما أصرّ في تفسيره للقرآن على أن المعنى القرآني الصحيح لكلمة "فقه" هو الفهم الصحيح للنص المؤسس وليس فهم مدوّنات المذاهب ولا حتى الحديث النبوي. لقد استمر في البحث عن الشريعة بمعنى الديانة الدنيا، في وجه المذهبية بمعنى التفاصيل الفقهية للأحكام. فاتجاهه هو الأكثر جدارة بتسمية "الإصلاح الديني" لأنه ثوّر مفهوم الاجتهاد من الداخل بأن حوّله من مجال الأحكام الفقهية إلى محاولة إعادة ترتيب الوظائف التي يعهد بها إلى الدين، بصرف النظر عن قيمة الاقتراحات التي انتهى إليها في هذا الموضوع. كان توجه محمد عبده أكثر راديكالية من توجه الدول الإصلاحية، لأنه يعني الإعراض أصلا عن فكرة إقامة شريعة على أنقاض المدونات المذهبية واستبدالها بفكرة إقامة شريعة بمعنى منظومة من المبادئ الأخلاقية تكون مقبولة عقلا ودينا ومواكبة لروح العصر.

وهذا التوجه هو الأكثر ثورية في التاريخ الديني للإسلام إذا قرأناه من الداخل، إذ يسقط وهم مجتمع الفقهاء ودولتهم من الأساس، لذلك كان أكثر جذرية من التوجه التحديثي الذي يقلّص دور المؤسسة الدينية دون أن يثوّرها من الداخل. لكنّه كان أيضا توجها أشد مجازفة، لأن إضعاف المؤسسات الدينية الرسمية يعني أيضا فتح مجال الاجتهاد للجميع وتحوّل إدارة المقدس من فضاءات متحكّم فيها إلى مبادرات فوضوية لا تخضع لضوابط متوارثة.

رابعا، **الاجتهاد التوفيقي**. لم يستمرّ أي صنف من الاجتهادات الثلاثة السابقة في شكله الخامّ. ولم ينجح الاجتهاد السلفي ولا التحديثي ولا النضالي في توفير الصياغة المناسبة التي تستجيب لتحديات ما فتئت تتكشف للوعي الديني على أنها تحديات أكبر بكثير مما كان يتوقّع. يمثّل السيد رشيد رضا (1865- 1938) الشخصية التي تختزل بأفضل وجه أزمة الوعي الديني أمام هذا المأزق، لذلك كان أيضا الشخصية الأكثر تأثيرا في الفكر الإسلامي الحديث رغم أنه لم يبدع شيئا من عنده. إنما كانت التوفيقية الميزة الرئيسة لفكره. أمضى حياته محتارا بين مشروع الخلافة ومشروع الدولة القومية، بين الوفاء للإصلاح الديني والمساندة النشيطة للوهابية، بين الإذعان لحسه الصوفي والامتثال للسنية النصية، بين الانفتاح على الفكر المعاصر والتبحّر في مدونات الحديث، بين معارضة الجمود الأزهري ومعارضة النخبة الجديدة من الكتاب العصريين.

كان الشيخ رضا يهرب من حدّة الأزمة بغزارة الكتابة، فترك تراثا ضخما هيّأه أن يعدّ من المكثرين الكبار في العصر الحديث، لكنه لم يحسم شيئا من تناقضاته التي هي تناقضات الفترة الصعبة

التي عاشها، فترة الاهتزاز السياسي والاجتماعي والثقافي المرتب على الحرب العالمية الأولى ونتائجها. لم يكن رضا المواصل الحقيقي للإصلاح بالمعنى الذي أراده الأفغاني وعبده، لكن إعجابه المفرط بالرجلين كان صادقا ويمكن تفسيره بأن رضا رغب دائما في أن يحظى بتلك القدرة التي ميزتهما، أقصد القدرة على التعالي على الانقسامات السائدة، أو ما كان يبدو أنه ذلك، وتلك صورة الحكمة بالمعايير التقليدية. إن الفترة التي عاشها رضا كانت تتميز بتنافس غير مسبوق بين موقفين نموذجين أحدهما عريق والآخر وافد، موقف الحكمة على الطريقة الشرقية التي تعني التوفيق بين المختلفين، وموقف الثورة والتمرد وقد بدأ ينافس السابق ويحلّ محله نموذجا للعقل والسلوك. كان رضا يطمح صادقا أن يواصل حكمة الشرق وأن يجد الحلول المناسبة التي ترضي الأطراف المتنافسة، لكنه لم يكن قادرا على ذلك ولا كان العهد الذي عاشه سانحا لممارسة هذا النوع من الحكمة. إلا أن هذا الانتقال من عصر الحكمة إلى عصر التمرّد، وهذا التحوّل الشعوري الذي أدخل إلى التداول العربي نموذج الثورة الفكرية ومصطلحاتها وحوّلها إلى قيمة إيجابية إنما أتى نتيجة استقرار الازدواجية التعليمية والثقافية في المجتمعات العربية. فقد قامت مؤسسات تعليمية وثقافية جديدة أصبحت قادرة على منافسة القديمة بل تحديها.

وكان موقف رضا متميزا منذ الأصل، فهو عالم دين تقليدي لا ينتمي إلى مؤسسة دينية تقليدية. كان قريبا في فكره إلى الأزهريين لكن هؤلاء رفضوه، وكان قريبا في مسار حياته إلى هؤلاء المستنيرين الذين فرّوا من الاستبداد العثماني في الشام واجتذبتهم مصر بمشروع التحديث، لكن رضا رفض أن يكون منهم. وهكذا وجد نفسه بين الطرفين وفي منزلة بين المنزلتين. لكن هذه الحالة المتميزة تحوّلت في

أقلّ من جيل إلى حالة عدد كبير من المسلمين، لأن دور المؤسسات الدينية ما فتئ يتراجع والمؤسسات الجديدة ما فتئت بدورها تتخلى عن مباحث الدين وقضاياه. إن المنافسة بين المؤسسات التعليمية والثقافية القديمة والجديدة لم تسفر في العالم الإسلامي عن نزاعات قاسية ولا تطوير جذري للمؤسسات التقليدية ولا استعداد من المؤسسات الجديدة للتكفل بالقضايا القديمة، فالنتيجة جاءت مختلفة تمام الاختلاف عن مسار الصراع الذي كانت أوروبا قد عاشته بين التعليمين القديم والجديد. ومن الآثار الرئيسة لهذا الوضع في المجتمعات العربية بروز طرف ثالث ينافس المؤسسات القديمة والجديدة على حد سواء، ينافسها الاستئثار بالقول الديني وممارسة الاجتهاد، هذا الطرف الثالث هو النحلة (la secte). كانت نشأة نحلة "الإخوان المسلمون" سنة 1928 تجسيدا للرغبة الأشدّ اعتمالا في نفس رضا عندما أسّس مدرسة الدعوة سنة 1912، كما أن رضا هو الأب الروحي لهذه النحلة التي سرعان ما سرت في كل العالم العربي، لأنها اجتذبت قاعدة عريضة من الناس الذين لا ينتمون إلى المجال التقليدي ولا إلى المجال الحديث. وكان المؤسس نفسه الشيخ حسن البنّا رجلا لا يحظى على وجه الحقيقة بصفة المشيخية بما أنه لم ينل رتبا علمية أو دينية عليا من إحدى المؤسسات الدينية العريقة، وكذلك كان شأن أغلب زعماء الحركات الإحيائية في العالم العربي. لقد تضخمت هذه القاعدة البشرية وتضخم معها الوضع المزدوج للخطاب الديني الذي لم يحافظ على صرامته الفقهية السابقة ولم يصبح أيضا خطابا اجتماعيا واضحا، بل ظل يعمل في حدود أسلوب الوعظ الديني. فانتشر الاجتهاد التوفيقي باعتباره مجموع حلول مركبة بين علم ديني قديم وأوضاع اجتماعية حادثة ينشرها جيش من الوعاظ الجدد لا يحظون بدقة العلم الديني القديم ولا عمق التحليل

الاجتماعي الحديث، أنصاف متعلمين في الكلام والفقه وفي الفلسفة والعلوم الاجتماعية، يحاولون التوفيق بين هذا وذاك.

قد يكون من المبالغة التسوية بين رضا وجيل الدعاة الذي جاء بعده، إذ كانت معارفه الدينية التقليدية أكثر رسوخا مقابل معارف حديثة أقلّ شأنا، فهو أقرب إلى الشخصية الدينية التقليدية. لكنه كان جزءا من الحركة الصحفيّة التي عملت على التعريف بالأوضاع الحديثة من خلال نقل الأخبار والتعريف بالكتب والتعريب الجزئي للنظريات الجديدة، وكان رضا مضطرا للاطلاع على ذلك جميعا. لذلك قلنا إنه الشخص الذي فتح السبيل الجديدة، سبيل الاجتهاد التوفيقي القائم في الغالب على التلاعب بالقديم ليبرز في حلّة مقبولة وفي لغة ميسرة لغير المختصّين. والفارق بين الاجتهاد التوفيقي والاجتهاد الانتقائي أن الثاني كان مشروع دولة ولم يكن مفتوحا للجميع، وكانت ممارسته تجري عبر المؤسسات التقليدية وعبر الهرمية الدينية التي كان للدولة يد فيها بما أنّ تعيين العلماء وتقديم البعض على حساب الآخر إنما يتمّ بواسطتها. أما الاجتهاد التوفيقي فلا يخضع لمحدّدات متفق عليها سوى ضغط الرأي العام وقبوله أو رفضه لهذا الموقف أو ذاك.

يمكن أن نأخذ كتاب رضا "حقوق النساء في الإسلام أو نداء إلى الجنس اللطيف"[1] نموذجا لهذه التوفيقية، خاصة أن الاجتهاد في أحكام النساء يظلّ دائما الصخرة التي تتحطم عليها دعاوى التجديد وتتكشف من خلالها النزعة المحافظة للفكر الديني المعاصر. اختار رضا عنوانا "حقوق النساء" لا "أحكام النساء"، والعبارة الثانية هي العبارة المعتمدة في الفقه الإسلامي القديم، الذي لا يقوم على الثنائية

---

[1] رضا (محمد رشيد)، حقوق النساء في الإسلام. نشر المكتب الإسلامي، 1351 هـ

حقوق وواجبات بل يقوم على بيان أحكام متعالية على الأشياء. بل إن الفقه القديم لا يمكن أن يقوم على فكرة الحق لأنه يستند على خلفية أشعرية تعتبر الشارع مطلق التصرف في صياغة الأحكام، وفي أحسن الحالات يمكن أن يقوم هذا الفقه على فكرة المصلحة (مع أن الموقف الأشعري التقليدي قد رفضها أيضا). فالانتقال من مقولة الحكم إلى مقولة الحق (أو المصلحة) تطلب مراجعة نظرية لكل المنظومة الأصولية (أصول الدين وأصول الفقه) التي وجهت النظرية التشريعية القديمة. إلا أن متابعة مضامين كتاب رضا تكشف غياب الحدّ الأدنى من التحليل في هذا المجال. والحقيقة أن ما يعرض في الكتاب لا يعدو أن يكون أحكام النساء مستمدة من المدونات الفقهية القديمة، مع تصرف يقدم على أنه تجديد واجتهاد، يبدأ مع العنوان عندما يستبدل كلمة "أحكام" القديمة بكلمة "حقوق" الأكثر مناسبة لروح العصر.

يرتدّ الاجتهاد إلى تلاعب بالقديم لإخراجه في حلة لا تصدم المشاعر المعاصرة، وذلك بالسكوت على مجموعة كبيرة من المسائل. فهو يقدّم مثالا على مساواة المرأة للرجل كونهما يواجهان نفس الجزاء في الجنة، فكان عليه حينئذ أن يتحدّث عن مشاهد النعيم والغلمان التي أعدّت للرجال دون النساء، ولا يستقيم ذلك إلا بمراجعة المستندات التأويلية القديمة التي قامت على أساس التفسير الحرفي لتلك المشاهد، كما كان عليه أن يناقش حينئذ صحة قياس أوضاع الدنيا على الآخرة. الفقهاء القدامى لا يطرحون هذه الأمور لأنهم لا يستعملون أصلا هذا النوع من الحجاج الذي اضطر إليه الوضع المعاصر. الاجتهاد التوفيقي يبحث عن المشهورات دون اليقينيات ويتجه بحججه إلى الذين لا يقدرون (أو لا يرغبون) على التعمق في المساءلة ويكتفون بالظاهر من الأقوال،

وإلى الذين لا يصدرون عن نظريات قديمة أو جديدة بل يتعاملون حدسيا مع الأشياء والكلمات.

يقول رضا إن النساء والرجال يشاركون جميعا في الشعائر الدينية والأعمال الاجتماعية والسياسية لكنه لا يطرح قضية لماذا تمنع المرأة من الإمامة الدينية والاجتماعية؟ يذكر أنها تشارك في الحرب ويسكت عن كونها تحرم من حصص الغنيمة. يقرّر أن للمرأة أهلية التصرّف مثل الرجل ويسكت عن الجواب لماذا لا تزوّج نفسها مثله بل تتزوّج بولاية الأب أو من ينوبه؟ وما حالها إذا كانت قاصرة هل يشترط رضاها في الزواج؟ يحكم بمنع المرأة "من التزوّج بغير كفء يرضاه أولياؤها وعصبتها" (ص 26) ولا يفسّر تعارض هذا الحكم مع قوله إن المجتمع الإسلامي قائم على المساواة. ثم لماذا قياس الأسرة على الحكومة واعتبار درجة الرئاسة للزوج على مبدأ وجوب الرئاسة في كل اجتماع؟ ولماذا تكون الفطرة على قوله تقضي بالزواج الواحد لكن يحلّ تعدد الزوجات؟ وإذا كانت الضرورة تقتضي ذلك فلماذا لا تقتضي أيضا تعدّد الأزواج في الحالات المقابلة؟ ولماذا افتراض أن الرجل أحرص على بقاء الزوجية واعتماد هذه المصادرة دليلا على تمتيعه وحده بحق الطلاق؟ ولماذا يطلب من المرأة وحدها أن تصون العفاف في المجتمع وأن تخضع لقاعدة سد الذرائع مع أن "الفاحشة" يأتيها الرجال والنساء معا؟ أسئلة كثيرة لا جواب عليها.

إن الكاتب إذ يتفادى المقدمات النظرية التي كان القدامى يبدؤون بها كتبهم فإنه يؤسس قوله على مقدمات من النوع الذي كان يوصف بالمشهورات وبادئ الرأي. فهو يقدّم قائمة الإصلاحات التي جاء بها الإسلام في شأن المرأة، لكنه يعرضها في الآن نفسه على أنها

أحكام النساء اليوم. وسبب إغفاله التطورات التي حصلت طيلة قرون هو نوع مقدماته، مثل اعتباره قاعدة ثابتة مطردة أن الرجل هو الذي ينفق على الأسرة والمرأة، مع أن مجتمعات عصره كانت تتطور إلى خلاف ذلك. من هنا كانت كل حججه القائمة على هذه المسلمة إنما تعبّر عن موقف وليس عن استدلال، هو موقف العودة بالمرأة إلى البيت لينفق عليها زوجها ويتسلط عليها بمقتضى ذلك الإنفاق. إن المسلم الذي يكرّر تلك القاعدة الفقهية القديمة مختلف عن الفقيه الذي أنتج قديما تلك القاعدة. الفقيه يمثّل اللامفكر فيه، إذ لم توجد في عهده أمثلة معبرة عن نساء يشاركن في الحياة العامة اليومية. أما المسلم المعاصر الذي يكرّر القاعدة في مجتمعات تقدّم نماذج وافرة من ذلك، فإنه ينتقل من مجال اللامفكر فيه إلى مجال مكابرة الوقائع (le déni du réel). إنه يقدم حينئذ موقفا واجتهادا، فتكرار فكرة قديمة في وضع مختلف يمنحها معنى مختلفا عن الأصل الذي نشأت فيه، فالوضع الجديد لم يكن يخطر على البال في أصل النشأة. لقد عاش رضا في عصر أصبحت القضية فيه معلومة، والنساء يشتغلن خارج البيوت، فتكراره للقاعدة لا يدخل في إطار اللامفكر فيه بل هو تضمين أيديولوجي للمواقف. فلئن لم يفت بحرمة خروج المرأة للشغل فهو يكرر، تحت عنوان الاجتهاد، قاعدة لم يكن الفقهاء القدامى قادرين على تصوّر وضع يخالفها، قاعدة مستمدة من وضع مجتمعاتهم وليس من الدين ذاته.

ليست تلك القاعدة إلا نموذجا من مجموع قواعد ومسلمات قديمة:

أ- التقسيم الاجتماعي للأدوار كما عاشه البشر قبل العصر الصناعي: "على المرأة تدبير المنزل والقيام بالأعمال فيه، وعلى الرجل

السعي والكسب خارجه" (ص 35)، هذا الوضع القديم يصبح قاعدة مطردة ولبوسا يراد فرضه في عصر أثبتت فيه المرأة جدارتها بالسعي والكسب.

ب- التصورات المتشبّهة بالعلم: "لا ينازع في تفضيل الله الرجل على المرأة في نظام الفطرة إلا جاهل أو مكابر، فهو أكبر دماغا وأوسع عقلا وأقوى عضلا وأعظم استعدادا للعلوم وأقدر على مختلف الأعمال، بل هو يؤدي وظيفته من حكمة الزوجية وهي النسل كإفراغ مادته بإرادته واختياره في عامة أحواله، والمرأة ليس لها قدرة على مثل هذا وإنما تنشأ فيها بويضات النسل في أوقات مخصوصة لا إرادة لها فيها" (ص38).

- الأخلاق الرجالية الشكلانية: "إن ما يراه الكثيرون من أهل الغرب والشرق من نوط السعادة الزوجية بتعارف الزوجين قبل الزواج وعشق كل منهما الآخر هو رأي أفين أثبت الاختبار بطلانه وإن تحاب الشبيبة لا ثبات له بعد الزواج غلبا بل كانت العرب تقول إن الزواج يفسد الحب (...) وإنما يتعاشر الناس بالحسب والإسلام" (ص188).

فـ"حقوق النساء" لا تعدو أن تكون أحكام الفقهاء مضافا إليها استدلالات لا ترقى إلى دقة العلوم الفقهية القديمة ولا هي منسجمة مع المعارف الطبيعية والاجتماعية الحديثة، لكنها تنتقي من أحكام الفقه ومن مصطلحات العصر وتقدم هذا الخليط في صورة الاجتهاد

الجديد. وليس الأمر مقتصرا على أحكام النساء فهو منهج الأحكام الأخرى أيضا[1] ، كما أنه ليس منهج رضا بل رضا أحد أمثلته البارزة.

خامسا، **الاجتهاد الحشوي.** ربما شعر الجيل الموالي من الدعاة أنه لم يعد بحاجة إلى التوافق مع العصر، فقد أثبتت حربان كونيتان طاحنتان أن الحداثة ليست الفردوس الموعود، وغيبت فترات التحرر الوطني الانبهار بالغرب. أصبح المجال مفتوحا لعودة الماضي، لكنه ماض يسترجع بعد قطيعة، فهو لم يتطور تطورا عاديا ولم يحتفظ بالمستندات المادية لإعادة إنتاجه، إذ غابت شبكات الوراقين والخطاطين لصالح المطبعة وتطورت الجامعة على حساب الجامع وانتشرت الصحافة منافسة للوعظ الشعبي وروجت وسائل الإعلام خيالا بديلا عن خيالات ثقافات المشافهة. أما الاحتكام إلى الشروح والحواشي فقد صار ممجوجا بضغط العصر، الخ.

يقدم كتاب سيد سابق "فقه السنة"[2] نموذجا من الماضي المنقطع، حيث يختفي الفكر الديني (ممثلا في آليات الفقه العريقة) ويقوم التعامل الحرفي مع النص بديلا عنه، ما يذكر بكلاميات المحدثين قبل ظهور الأشعري، وقد أطلق عليها ابن رشد "الحشوية". أما علاقة هذا المسلك بالاجتهادات الثلاثة الأولى فهي التواصل والقلب في آن واحد. فهو تفعيل للاجتهاد الوهابي مع نقله من مجال العقائد والمسائل المتصلة بها إلى مجال التشريع، وهو مواصلة لطموح تجاوز المذهبية لأسباب نضالية ولكن بطريقة عكسية، حيث يفرض رأي واحد على

---

[1] يصحّ هذا التحليل على العديد من آثاره الأخرى ومنها "**الخلافة أو الإمامة العظمى**"، 1923.

[2] سابق (السيد)، **فقه السنة**. بيروت، دار الفكر، 2001. ط 1: 1365 هـ ؟

الجميع. وهو يشبه طريقة إعداد المدونات العدلية في عهود الدول الإصلاحية لكن الترجيح بين الآراء يحصل بالاحتكام إلى النصوص بدل الاحتكام إلى حاجيات العصر. وقد قدّم لهذا الكتاب حسن البنا بنفسه، وليس من الصدفة أن الوهابية العالمية والتنظيم العالمي للإخوان المسلمين قد احتفيا بهذا الكتاب ونشراه نشرهما المصاحف ومدونات السنة، كما كان مرجع الحركات الإحيائية في كل مكان.

وقد قدّم سيد سابق لكتابه المشهور بهذه الفقرة: "هذا الكتاب يتناول مسائل من الفقه الإسلامي مقرونة بأدلتها من صريح الكتاب وصحيح السنة، ومما أجمعت عليه الأمة. وقد عرضت في يسر وسهولة، وبسط واستيعاب لكثير مما يحتاج إليه المسلم. مع تجنب ذكر الخلاف إلا إذا وجد ما يسوغ ذكره فنشير إليه. وهو بهذا يعطي صورة صحيحة للفقه الإسلامي الذي بعث الله به محمدا (ص)، ويفتح للناس باب الفهم عن الله ورسوله ويجمعهم على الكتاب والسنة ويقضي على الخلاف وبدعة التعصب للمذاهب. كما يقضي على الخرافة القائلة بأن باب الاجتهاد قد سد".

تتضمن هذه الفقرة ثلاث مصادرات:

أولا، اعتبار تاريخ الفقه الإسلامي انحرافا عن الفقه الصحيح، والمقابلة بين فقه المذاهب المبني على الاختلاف وفقه موحى به، مصدره الله نفسه وواسطته النبي، هو الجدير بأن يتبعه المسلمون (وهو الشريعة).

ثانيا، اعتبار أنه يكفي للرجوع إلى الفقه الصحيح اعتماد ثلاثة أدلة هي الكتاب والسنة والإجماع وثلاثة محددات هي الصريح والصحيح والأمة.

ثالثا، اعتبار الاجتهاد تخلصا من المذهبية للعود إلى النصوص المؤسسة وليس نظرا في ما يقتضيه واقع العصر من مستلزمات.

يمكن تقييم تحقق هذه الدعاوى بمتابعة مجموعة من المواقف الفقهية المعروضة في الكتاب:

أ- الزكاة على النفط (1: 280- 283): اكتفى بنقل أقوال الفقهاء القدامى ومنهم من يعتبر المعدن لا زكاة فيه، أو أن لا زكاة في المعادن إلا الذهب والفضة، وفي أقصى الحالات تكون زكاة النفط، باعتباره من المعادن، قيمة الخمس. وذلك يقتضي أن تكون عوائد النفط للمتملكين وليس لمجموع الشعب، ويكون جائزا أن يتملك شخص ربع أربعة أخماس حقل نفطي، أو ربع الحقل كله. وهذا نموذج من عواقب الاحتكام إلى الآراء القديمة في عصور متغيرة. ورغم أن الكاتب قد وعد بأن يترفع عن اختلافات المذاهب فإنه لم يزد في هذا المبحث على تلخيص أقوال القدامى دون تعليق.

ب- زواج المتعة: إذا كان المراد تحقيق وحدة الإسلام واعتبار إجماع علمائه، فإن الإصرار على رفض زواج المتعة يعبر عن تناقض واضح، بما أن أغلب علماء الشيعة يؤيدونه. فالإجماع يصبح حينئذ إجماع المذاهب السنية لا المذاهب الإسلامية عامة، وهو ما يجعل "فقه السنة" منحصرا في إطار المذاهب السنية ومخالفا لدعوى الرجوع إلى شريعة تعمّ كل المسلمين. وإذا كان جائزا مراجعة مقولة الإجماع في زواج المتعة فقد صحت مراجعة الإجماع في كل القضايا.

ج- المرأة: كل الأحكام المتعلقة بالمرأة تقوم على استنقاصها وجعلها دون مستوى الرجل: تؤمّ المرأة النساء بغياب الرجال ويؤمّ الرجل الواحد جماعة النساء ولا تؤمّ امرأة جماعة فيها رجل واحد. لا تصوم إلا بإذن

زوجها ويصوم زوجها دون إذنها. يمكن للرجل أن يتزوّج كتابية ولا يمكن للمرأة أن تتزوج كتابيا. يجوز للرجل تعدد الزوجات. غاية الزواج تكثير النسل فللرجل تطليق زوجته أو تزوج أخرى إذا كانت عاقرا، أما حالة عقر الرجل فلا تذكر. يمنع على المرأة تزويج نفسها بل يزوّجها وليّها ويجوز في بعض الحالات أن يكون ذلك دون رضاها كما يجوز أن تزوّج في سن صغيرة وقبل البلوغ[1]. لا تصحّ النفقة للزوجة إلا إذا قبلت تسليم نفسها إلى زوجها وتمكينه من الاستمتاع بها حسب مشيئته، ولا تجب النفقة في ما يراد به التلذذ والاستمتاع للمرأة. يمنع تحديد النسل لأنه من معوقات قوة الأمة. يمنع على المرأة الخروج من البيت دون إذن الزوج. يحقّ الزوج تأديب الزوجة عند النشوز ومنه الضرب[2]. تمنع المرأة من المسارح والسينما والملاعب لأنها من أماكن الفجور. تمنع المرأة من الزينة إلا في بيتها ولزوجها. تفرض "ملابس مناسبة أشبه بملابس الراهبات وتكليف كل من يشتغل بعمل رسمي بارتدائها" 2/ 148[3]. يمضي لفظ الطلاق في كل الحالات ولا يخالف صراحة ما نقله عن "الجمهور" من إمضاء طلاق الهازل والسكران، مع أنه ينقل عن الحنابلة أنهم حرموا الطلاق من غير حاجة إليه (هذه المسألة من التناقضات الكبرى للفقهاء!). يعتبر الطلاق من حق الرجل وحده لأنه "أحرص على

---

[1] "المرأة كثيرا ما تخضع لحكم العاطفة فلا تحسن الاختيار...". 2/ 88- "أما الصغيرة فإنه يجوز للأب تزويجها دون إذنها إذ لا رأي لها..." 2/ 90- "يجوز تزويج اليتيمة قبل البلوغ... 2/ 95.

[2] "نشوز الزوجة هو عصيان الزوج وعدم طاعته أو امتناعها عن فراشه أو خروجها من بيته بغير إذنه" 2/ 140.

[3] يؤكد هذا الكلام أن الزي الذي شهره "الإخوان المسلمون" في العالم على أنه الزيّ الإسلامي إنما اقتبسوه من الراهبات لا من الإسلام أو من الأزياء التقليدية في المجتمعات الإسلامية.

بقاء الزوجية التي أنفق في سبيلها من المال ما يحتاج إلى إنفاق مثله أو أكثر منه إذا طلّق وأراد عقد زواج آخر" (2/ 165) ولأن تمتيع المرأة بهذا الحق يشجع الطلاق في المجتمع (مع أنه لا يتخذ موقفا حاسما من طلاق الهازل والسكران!!). لا يجبر الزوج على مراجعة القاضي، بل لا يجبر على مراجعة الزوجة نفسها إذ يمكن أن يكتفي بأن يرسل إليها رسولا يبلغها الطلاق أو يوكّل شخصا بطلاقها. يحقّ للرجل مواقعة الزوجة عندما تكون في حالة طلاق رجعي. يسقط حق المرأة في الحضانة بالزواج. تحدّد ديّة المرأة بنصف ديّة الرجل. يحقّ للمرأة أن تخرج للحرب لكن لا حقّ لها في الغنيمة، الخ.

ومن الملاحظ أنّ الجزء الأول من "فقه السنة" يتناول العبادات ويتميّز باعتماد أسلوب فقهي صارم. لكن ما أن ينتهي هذا الجزء ويبدأ الحديث عن فقه الأسرة حتى يبرز إلى جانب الفقيه واعظ العامة الذي يصب جام غضبه على المرأة وانحلالها في العصر الحديث ويحملها مسؤولية كل المصائب. إن الكاتب يؤمن إيمانا جازما بأن توزيع الأدوار هو التالي: "المرأة تقوم على رعاية البيت وتدبير المنزل وتربية الأولاد وتهيئة الجوّ الصالح للرجل ليستريح فيه ويجد ما يذهب بعنائه ويجدّد نشاطه. بينما يسعى الرجل وينهض بالكسب وما يحتاج إليه البيت من مال ونفقات. وبهذا التوزيع العادل يؤدّي كل منهما وظائفه الطبيعية على الوجه الذي يرضي الله ويحمده الناس" (2/ 10). إن أحكامه كما نرى بعيدة عن روح العصر ومتغيّراته.

والمبحث حول تعدّد الزوجات يثير الانتباه. فالكاتب يقرّ أن التعدّد ليست قضيّة دينيّة بل مسألة تقتضيها ضرورات العمران، وتتمثل هذه الضرورات في رأيه في: النهوض برسالة الإسلام تتطلب الدولة

القوية، والقوة هي كثرة النسل، وعدد الإناث أكبر من عدد الذكور لأنّ الرجال يواجهون المشاقّ أكثر من الإناث، واستعداد الرجال للتناسل أكبر من استعداد النساء، والزوجة قد تكون عقيما، والرجال خاصة في البلاد الحارة لا تشبعهم زوجة واحدة. فهذه الشروط "العمرانية" تعكس تواصل تصوّر اجتماعي قديم في مجتمعات حديثة لم تعد القوة فيها للكثرة ولا عدد الإناث متجاوزا تجاوزا حادا عدد الرجال ولا الحياة شاقة إلى درجة إبادة الرجال (بما في ذلك الحرب الحديثة التي تبيد النساء والرجال دون تمييز) وثبت علميا أن العقم حالة لا تختص بالمرأة. أما "الضرورتان" الأخريان فهما أكثر وضوحا في التعبير عن كون "فقه السنة" فقها رجاليا يغطي الرغبة في الاستكثار من النكاح بالتأويلات الحشوية بينما يعدّ الرغبة نفسها من المرأة تعبيرا عن الفسق والفجور. وفي ردّ غير مباشر على محمد عبده الذي أفتى بجواز أن يمنع الحاكم التعدّد عند انتشار الضرر يقول: "إن العلاج لا يكون بمنع ما أباحه الله وإنما يكون ذلك بالتعليم والتربية وتفقيه الناس في أحكام الدين" (84/2).

د- المعاملات: عرض حالات قديمة جمعها فقهاء المذاهب في عصر غابر وهي حالات لا تستجيب لتعقد الحياة الاقتصادية الحديثة فهي تكتفي بالصيغ البدائية للبيع والشراء والإجارة والمزارعة والمضاربة والوكالة والعارية وغير ذلك. ولا يتطرق الحديث عن الربا إلى الفارق بين الفائض الناتج عن المضاربة والفائض الناتج عن التضخم، فتواصل المعاملات بالشكل القديم يفترض أن يقبل المقرض استرجاع مبلغ أقلّ من الذي أقرضه لأن التضخم يؤدي حتما إلى تراجع القيمة الشرائية لمبلغ مّا، هذا إذا افترضنا إمكانية قيام اقتصاد على مبدأ إقراض الأموال دون فائدة. وتعريف الربا أنه "الزيادة على رأس المال قلّت أو كثرت" (3/

126) يغلق إمكانية كل اجتهاد عصري في هذا المجال. وهذا أمر يصحّ أيضا على عرضه للمضاربة التي يمكن أن تكون مدخلا لتجديد فقه المعاملات، لكنه يكتفي في الباب المخصص لها على حالاتها البسيطة المستمدة من أوضاع اقتصادية سابقة للرأسمالية. كما يقوم عرضه على الخلط بين الصيغ القانونية والصيغ التعبديّة. فاعتبار القرض "قربة يتقرب بها إلى الله" والجزم بأن "كل قرض جرّ نفعا فهو ربا" (3/ 131-132) في مجتمعات أصبحت المصارف فيها عصب الحياة الاقتصادية يعكس الهوّة الشاسعة بين دعوى الاجتهاد ومتطلبات العصر.

هـ- الحرب: يعتبر السلام مبدأ من المبادئ الأساسية للإسلام والحرب استثناء تدفع إليه الضرورة، لكن عرضه لأحكام الجهاد ينسف هذه المقدمة فهذه الأحكام إذا طبقت جعلت الحرب في المجتمعات الإسلامية نشاطا لا حد له ولا نهاية. و"الأمة" الإسلامية تعرف تعريفا إمبرياليا عنصريا فهي "الأمة المنتدبة من قبل الله لإعلاء دينه وتبليغ وحيه وهي منتدبة كذلك لتحرير الأمم والشعوب وهي بهذا الاعتبار كانت خير الأمم وكانت مكانتها من غيرها مكانة الأستاذ من التلاميذ" (3/ 38). والجهاد لا يتوقف إلا "بشرط ألا يبقى ظلم في الأرض وألا يفتن أحد في دينه" (3/ 39). وبما أن هذا الشرط لا يمكن أن يتحقق في التاريخ فإن المجتمع المسلم سيواصل الحروب دون نهاية. ثم إن هذا الكلام يكتب في وضع فقد فيه المسلمون القدرة على رفع الظلم عن أنفسهم فضلا عن رفعه على الآخرين. لكن صياغات الكاتب إنما تخفي في الحقيقة الوهم القديم بإمكانية نشر الدعوة بالتوسع الحربي.

و- الأحكام الجنائية: وتتمثّل في عرض تقليدي لأنظمة العقوبات، فلا اهتمام بأحكام التعزير التي تراكمت وأصبحت أساسية في نظام العقوبات لكنها لم تقنن فتركت عرضة للفوضى ولأهواء المتسلطين.

أما العقوبات "الشرعية" أو الحدود فهي القطع والجلد والرجم، رغم توفر وسائل جديدة في العصر الحديث يمكن أن تؤدي نفس الأغراض التشريعية مع مراعاة التقدم الحضاري البشري، مثل السجون ومراكز الإصلاح وبرامج إعادة التأهيل. كما أن نظام العقوبات الذي يقرّره الكاتب يتميز بالعنصرية فلا يساوي في العقوبات مع الادعاء أن الإسلام قرّر المساواة.

ز- التمييز العنصري: يقول: "قرّر الإسلام المساواة بين الذميين والمسلمين" (3/ 9) لكنه ينقض قوله عندما يعتبر أنّ للمسلم أن يتزوّج ذمية ولا يمكن للمسلمة أن تتزوّج ذميّا (وهو ما يعني أن مصر، بلد الكاتب، ينبغي أن تفرق بين المسلمين والأقباط في الزواج) وللمالك أن يتزوج أمته وليس للمالكة أن تتزوج عبدها. وأكثر من ذلك: المسلم لا يقام عليه القصاص إذا قتل غير مسلم ولا الحرّ إذا قتل عبدا. كذلك في الجنايات أو القتل غير المتعمد دية المرأة نصف دية الرجل ودية الكتابي نصف دية المسلم. فهذه الأحكام تنقض بوضوح مبدأ المساواة بما أن المبدأ الذي تقوم عليه العقوبات هو "أن يكون دم المجني عليه متكافئا لدم الجاني" (2/ 363). كما يتضح مبدأ التمييز من خلال إقامة الزواج على قاعدة التكافؤ: العبد ليس بكفء للحرة والأعجمي ليس بكفء للعربية والفقير ليس بكفء للغنية والمعوق ليس بكفء للسالمة من "العيوب": شروط تراتبية تزعم أنها تعبر عن دين جاء موحدا بين البشر!

فيتضح من خلال المقارنة بين الإعلان الوارد في المقدمة وتفاصيل المواقف التي يقررها الكاتب أن الفقه المعروض في الأجزاء الثلاثة للكتاب لا يعدو أن يكون فقه المذاهب وآراء القدامى مع محاولة ترجيح بينها أحيانا. والأحاديث التي يبدأ بها لا ترفع الخلاف فهي قابلة أن تؤول تأويلا مختلفا. وقد توجد بعض المواقف الإيجابية مثل رفض

مذهب الأغلبية في إجازة الطلاق البدعي (بالثلاث) ورفض طلاق لسكران وإقحام بعض مواد القانون المصري التي تتضمن بعض لتجديد مثل تحديد حالات تدخل القاضي، لكن هذه "الاجتهادات" محدودة. ثم إن رفض زواج المتعة بالاستناد إلى حجية الإجماع يعني إخراج لشيعة عن دائرة الإسلام والعلم بإخراجهم عن دائرة الإجماع.

سادسا، **الاجتهاد المقاصدي**. يرجع الفضل مرة أخرى إلى محمد عبده في إعادة نشر فكرة المقاصد في الفكر الديني الإسلامي، كن ليس صحيحا القول إنه مكتشف كتاب "الموافقات" للشاطبي. هذا النص لم يكن مشهورا في المشرق لأنه نص مالكي، لكنه كان معروفا في الغرب الإسلامي في كل العصور، وكان من النصوص لمتوفرة في جامعة "الزيتونة" بتونس وجامعة "القرويين" بفاس، وكان لشاطبي فقيها معترفا بمكانته في الأوساط المالكية التي كانت تمثل لأغلبية في هاتين المؤسستين. وربما يكون عبده قد حصل على نسخة كاملة من الأثر في تونس بالذات.

ليس صدفة حينئذ إذا وجدنا أعمق محاولتين لإقامة اجتهاد مقاصدي قد قدّمهما رجلان من الغرب الإسلامي، وهما محمد الطاهر ن عاشور (1879- 1973) وعلال الفاسي (1908- 1974).

فابن عاشور صاحب مؤلفات عديدة يهمنا منها هنا عنوانان: مقاصد الشريعة الإسلامية"[1] و "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام"[2].

بن عاشور (محمد الطاهر)، مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس، الشركة التونسية توزيع، د ت.

بن عاشور (محمد الطاهر)، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تونس، الشركة تونسية للتوزيع، د ت. (1977).

يعرض الأول النظرية المقاصدية الجديدة ويعرض الثاني تطبيقاتها الاجتماعية. إذا بدأنا بقراءة الأثر الثاني أدركنا منذ البداية الطابع المحافظ للأحكام التي تسفر عنها هذه النظرية، لكن قراءة النظرية في مصدرها تبيّن أيضاً أهمية الجهد الذي قام به صاحبها قصد إيجاد هرمنطيقا حديثة للتشريع الإسلامي، وهو ما يعبرّ في ذاته عن التنبّه إلى عجز التراث المذهبي القديم عن رفع تحديات العصر. ولا بدّ أن نؤكّد هنا مسألة مهمّة، فالقيمة العلمية لشخص والنزعة المحافظة لفكره أمران لا يتناقضان البتة، وليست القيمة العلمية ضمان مواقف حديثة بل العكس يكون أقرب للتوقع لأن التعمّق في العلم القديم يفترض إعادة إنتاج مواقف من الصنف السائد قديما. وكما أن العلماني الأوروبي يعجب ببوسييه Bossuet رغم مواقفه الدينية المحافظة والجمهوري يقرأ روايات بلزاك Balzac بنهم رغم مواقفه السياسية المساندة للملكية، فإن العديد من الشخصيات الإسلامية تبهر القارئ بثراء تفكيرها دون أن ينفي ذلك غرابة هذه النصوص عن مقتضيات الحداثة. إن الخلط بين المستويين قد أردى العديد من الدراسات حول ابن عاشور في التمجيدية السطحية والإخفاء المتعمد للحقائق، أقصد بعض الدراسات التونسية التي تنظر إلى الرجل بصفته الشخصية الوطنية لا غير.

والمشكلة كما طرحها ابن عاشور تتمثّل في تحديد أصول قطعيّة للفقه تكون في مستوى قطعية أصول الدين (وهذا ما دعاه البعض في لغة حديثة بالثوابت الشرعية). ويقرّ ابن عاشور بفشل القدامى في تحديد هذه الأصول ولا يستثني منهم الشاطبي نفسه، ويقترح بديلا إنشاء "علم مقاصد الشريعة" يعيد تركيب علم أصول الفقه القديم بغاية جمع القطعيات وطرح الظنيات، فتكون القطعيات موضوع العلم الجديد وتظل الظنيات مباحث لأصول الفقه. إن الغاية واضحة وإن لم

كن معلنة، فهي منافسة القانون الوضعي بنظام تشريعي إسلامي، إلا
ا محاولة عالم ضليع في التراث لم تشمله القطيعة به. والنقد الذي
جهه ابن عاشور إلى التراث الفقهي يتنزل في السياق الإصلاحي العام
افض للتفسير الحرفي، يكتب قائلا: "يقصر بعض العلماء ويتوحّل في
نخاض من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على
تصار الألفاظ ويوجه رأيه إلى الألفاظ مقتنعا به، فلا يزال يقلبه ويحلّله
مل أن يستخرج لبّه. ويهمل ما قدمناه من الاستعانة بما يحفّ بالكلام
، حافات القرائن والاصطلاحات والسياق. وإن أدق مقام وأحوجه إلى
ستعانة عليها مقام التشريع" (ص 27).

ويشعر قارئ هذه الفقرة بالتواصل بين الشيخ وتراثه، حتى أنه
تعمل كلمات وعبارات لم تمسّها يد التحديث اللغوي ويعتمد أسلوبا
نته طريقة الإملاء. إلا أن هذا النقد قوي في رفضه للاجتهاد الحشوي
نائم على الاحتكام إلى ظواهر النصوص وهو نقد جريء للفقه من
قع البلاغة. ألم يقل البلاغيون إن المعنى مقال ومقام؟ إنها خطوة
قدمة بالمقارنة بالفقه التقليدي، لكنها طرحت في عصر تجاوز مفهوم
قام إلى مفهوم التاريخية. الاجتهاد المقاصدي وسط بين الحرفية الفقهية
لتطورية التشريعية، وسط بين شرّاح المذاهب والطاهر الحدّاد.
لاجتهاد المقاصدي لا يخلط الشريعة بالفقه، لأن الشريعة عنده أحكام
كلية وقواعد عامة (لكنها ليست أحكاما أخلاقية)، وليست هي
نوال القدامى تطبق في العصور المتغيرة، لذلك يكتب: "معنى صلوحية
ريعة الإسلام لكل زمان أن تكون أحكامها كليات ومعاني مشتملة
لى حكم ومصالح صالحة لأن تتفرّع عنها أحكام مختلفة الصور
تّحدة المقاصد" (ص 93). إلاّ أنّ الاجتهاد المقاصدي يلتزم بهذا الرأي ولا
مضي إلى لازمه، أي اعتبار الكليات أخلاقا لا تشريعا، وهذا هو

مأزقه. فاستبدال القياس الجزئي الذي مارسه الفقهاء قديما بالاستقراء المحدد للكليات لا ينتهي إلى أكثر من ضبط قواعد شكلية تقبل تأويلات شتى.

لنأخذ مثلا المساواة مبدأ من المبادئ التي يضعها ابن عاشور ضمن القطعيات، إنه لا يشعر بأيّ تناقض بين المساواة مبدأ مطلقا وبين تقرير أحكام يتفوّق الرجل بمقتضاها على المرأة أو المسلم على الذمي أو الحرّ على العبد، الخ. وهو يلتجئ إلى تقرير ما يدعوه "الجبلة" مخرجا من التناقض، فالمرأة مثلا لا تساوي الرجل بحكم الطبيعة لا بحكم الشريعة. والشريعة تقرّر الواقع ولا تنشئه. لكن من يؤوّل الواقع؟ إنّ الكليات تغدو شكلية إذا أريد لها أن تكون مطلقة، ويعني إمكانية تضمينها مواقف عديدة ومتناقضة، ومنها المواقف الفقهية القديمة. اتساع اللفظ ليشمل المقام لا يحلّ كل المشكلة، لأنّ المقام ذاته موضوع تأويل، وهذا ما سنراه بوضوح عند الحديث عن تفسير ابن عاشور في فصل آخر.

ولقد استنجد ابن عاشور، مثل عبده قبله، بفكرة "الجبلّة" أو "الفطرة" لتكون مخرجا من هذا المأزق الثنائي الراجع إلى خضوع المقال والمقام كليهما للتأويلات المتعارضة. فعرّف الفطرة نقلا عن ابن سينا في "النجاة": "معنى الفطرة أن يتوهم الإنسان نفسه في الدنيا دفعة واحدة وهو عاقل لكنه لم يسمع رأيا ولم يعتقد مذهبا ولم يعاشر أمة ولم يعرف سياسة ولكنه شاهد المحسوسات وأخذ منها الحالات. ثم يعرض على ذهنه شيئا ويتشكك فيه فإن أمكنه الشك فالفطرة لا تشهد به

ن لم يمكنه الشك فهو ما توجبه الفطرة"[1]. والالتجاء إلى ابن سينا في
نية فقهية خطوة جريئة لو أنها حصلت قبل قيام الفلسفة الحديثة،
كن ابن عاشور يفصل هذا التعريف السينوي عن سياقه العام ضمن
لرية المعرفة السينوية، ويسكت عما ترتّب على التصور المذكور من
اجعات، سواء في القديم، مثل التحليل الذي قدمه ابن طفيل للقضية
القصة الفلسفية المشهورة "حي بن يقظان"، أو في الفلسفة الحديثة
ني قامت على أنقاض نظرية المعرفة القديمة. هذا الوضع الذي يقدمه
ن سينا أصبح مستحيل التصوّر من وجهة نظر العلوم الإنسانية
لاجتماعية التي كشفت علاقات الفكر بالمجتمع، بل العلم الحديث
ذي يثبت أن الإنسان إذا فقد القدرة على الانفعال فقد أيضا القدرة
ى التفكير.

لا يهتمّ ابن عاشور بالتاريخ الفعلي للتشريع الإسلامي، لأنه
ضّل محاكمة الفقه نظاما تشريعيا، ويقترح استبداله بنظام مختلف
ن داخل الثقافة السائدة. لكن المواضع القليلة التي يجازف فيها ببعض
أمثلة التاريخية تكشف الاتجاه إلى تمجيد فترات من التاريخ، أو
لأحرى تجريدها عن التاريخ. يقول مثلا في حرية التعبير: "قد ظهرت
ذه الحرية في أجمل مظهر في القرون الثلاث الأولى من تاريخ الإسلام،
نشر العلماء فتاواهم ومذاهبهم واحتج كل فريق لرأيه ولم يكن
وجبا لمناواة ولا لحزازات" (ص 133). لكنّ القرون الثلاثة الأولى هي

مقاصد الشريعة الإسلامية، م م، ص 57. قارن ابن سينا، النجاة، ط دار الجيل، 1992
ص 79. وقد نبّه ابن سينا إلى أن "الصادق فطرة القوّة التي تسمى عقلا، وأما فطرة
ذهن بالجملة فربما كان كاذبا". ولم تكن الأوليات عنده إلا القضايا الرياضية ولا
لاقة بالقضايا التي يعتبرها ابن عاشور فطريّة فهي أقرب إلى ما دعاه ابن سينا
لذائعات.

التي شهدت ذبح الجعد بن درهم على المنبر وقتل ابن المقفع بتهمة الزندقة وامتحان ابن حنبل في قضية خلق القرآن وتعرض ثلاثة من أئمة المذاهب الفقهية الأربعة إلى الاضطهاد، ولا يجدي رمي المسؤولية على السياسة من وجهة نظر ترفض مبدأ التمييز بين السياسة والدين. لا مانع من محاولة منافسة الحديث الوافد بالأصيل الراكد، لكن لا يكفي أن تستبدل حرية التعبير بـ"حرية الأقوال"، والحق بـ"المصلحة"، والتسامح بـ"المسامحة"، والكونية بـ"الفطرة"، الخ فتنشأ من عمق التراث نظرية جديدة في القانون، لأن المنطلقات الفلسفية شديدة الاختلاف. على أن موقف الاجتهاد يفترض الإيمان بقدرة القديم أن يظلّ الوعاء الحاضن للتجديد وأن لا يفقد الفقيه والمفسّر دوره أمام رجل القانون. هل كان الانتقال إلى براديغم الحداثة متسرّعا إذ لم يفقد القديم كل إمكانيات الإبداع الذاتية؟

هذا ما يصرّ عليه مصلح آخر هو علاّل الفاسي، في كتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها"[1]. يذكر أنه يروم بهذا الكتاب أن يثبت "تفوق شريعتنا السمحة واستحقاقها لأن تبقى القانون الأسمى للمسلمين ولمن يريد العدالة الحق من بني الإنسان" (ص 5)، ومعلوم أن الفاسي كان من المناضلين الوطنيين البارزين فبحثه عن التفوق يتنزّل في إطار التصدّي لدعوة مضادّة للتفوق والرغبة في مواجهة نظرة المستعمر، كما أن البحث عن تاريخ للتشريع الإسلامي هو ردّ على دعوى الشعب الفوضوي الذي يتولّى المستعمر تعهده بالتعليم والتشريع. على أن الحس النضالي لا يكفي وحده، فالمقاطع الطويلة حول تاريخ التشريع الإسلامي في هذا الكتاب لا تعدو أن تعيد المألوف، مثل ما ورد لدى

[1] الفاسي (علال)، مقاصد الشريعة ومكارمها. ط دار الغرب الإسلامي، 1993. ط 1: 1963

مواطنه محمد الحجوي في أول تاريخ حديث للتشريع الإسلامي[1]. والنتيجة التي يصل إليها الفاسي تجمع بين حرارة الإيمان الديني وحماس النضال الوطني: "إن الشرائع الإنسانية كلها كانت تقصد إلى العدل فلما لم تبلغ مداه بحثت عنه خارج مصادرها التشريعية بينما بقي الفقه الإسلامي يحقق العدالة والعدل بأصوله الذاتية نفسها" (ص 5).

يميّز الفاسي بين الطبيعة والفطرة. الفطرة حسب تعريفه هي صفة الإنسانية ذاتها التي تتحقق في الإنسان بمقتضى العقد مع خالقه. هذا العقد لا يحتاج إلى أن يكمله عقد اجتماعي بين البشر، وهذا في ما يرى الكاتب سبب تفوق التشريع الإسلامي باعتباره تشريع الديانة الكاملة، أي الديانة التي تحققت بواسطتها الصورة الأسمى لتعاقد الخالق والمخلوق. على أن سلفية الفاسي لم تمنعه من أن يكون ليبراليا في مواقفه، بل هو من النماذج البارزة للالتقاء بين الليبرالية والسلفية في العصر الإصلاحي. وكتابه المشهور "النقد الذاتي"[2] أفضل تعبير على ذلك. والعقد بين الخالق والمخلوق عقد وجداني أولا، ما يعني أن التشريع يظل الاستثناء سواء أكان إلهيا أم بشريا، والقاعدة حرية تصرف البشر في إطار المسؤولية الفردية، وهذه فكرة من الأفكار الرئيسة للفلسفة الليبرالية.

لا يخرج الفاسي عن النظرية التقليدية في التشريع لكنه يحوّل هذه النظرية من حدّها الأقصى إلى حدّها الأدنى، وفي هذا الإطار يتنزّل اهتمامه بفكرة المقاصد، فهي جسر للتوفيق بين التشريع الديني

---

[1] الحجوي الفاسي (محمد)، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي. صدر في بداية الثلاثينيات من القرن العشرين.

[2] الفاسي (علال)، النقد الذاتي، ط 1: القاهرة، 1952.

والقانون الوضعي وبين الإسلام والليبرالية، لكن دون المضي إلى حدّ تحويل التشريع نظاما أخلاقيا صرفا. وإذا كانت المقاصد الإسلامية تلتقي بالمبادئ الليبرالية حول الأصول، مثل العدل واحترام الكرامة البشرية والمحافظة على النفس وغير ذلك، فإن تفوّق المقاصد الإسلامية في رأي الكاتب لا يتجلّى في ذات المبادئ بل في القدرة الفعلية على تحقيقها. فنشر المبادئ باسم الخالق وبمخاطبة الوجدان يكون أقوى وأكثر رسوخا من نشرها باسم الضمير أو العقد الاجتماعي.

والاحتجاج بأولوية الطريق الأقصر يعيد تفعيل الطموح الديني الأول في أن يعمّ التشريع الإسلامي الكون كله ليتحقّق العدل وتعمّ المساواة، مع أن كل الفكر القانوني الحديث بدأ من معاينة استحالة أن يتّفق مجتمع، فضلا عن الكون كله، على مستندات إيمانية مشتركة. فيصبح الأولى حينئذ الاتفاق على أحكام وضعية لإدارة الاجتماع البشري وترك قضايا الإيمان في دائرة الحرية الشخصية. لكن من الممكن تفسير انبعاث هذا الطموح الديني بصدفة الالتقاء بالليبرالية، إذا كانت الليبرالية نظريّة كونيّة فلم لا تكون المبادئ الإسلامية كونيّة؟

تبدو نظرية المقاصد صياغة ليبرالية لفلسفة التشريع الإسلامي لكن الأمر لا يعدو الغلاف الخارجي لأن الليبرالية تفترض التشريع باسم الإنسان (الشعب، الأمة، الخ) وهذه لحظة قطيعة يرفضها الخطاب الإصلاحي. ويعبّر الفاسي عن عمق هذا الخطاب الذي يرى التاريخ تواصلا دون قطائع، أو أن القطيعة الأساسية فيه هي ظهور الإسلام. فلا حاجة مثلا إلى تغيير فلسفة العدل كي يتحقق العدل، غياب العدل قضية عملية لا نظرية، والفكرة الأفضل هي التي تضمن نجاحا أكبر

في التطبيق وليست التي تقدم عمقا أكبر في التحليل. لذلك تطغى الحجج ذات الخلفية البراغماتية على الحجج النظرية والفلسفية.

أما الاجتهاد فليس تغييرا للنظام التشريعي ولا تغييرا لتاريخه المتواصل دون حدود، بل هو ترجيح بين الأقوال والمذاهب بما يتناسب وحاجيات العصر. أما التنظيمات السياسية التي اتخذت في القديم ثوب التنظيمات الإسلامية فهي قابلة للتجاوز لأنها تنظيمات إدارية لا دينية وعلى الحاكم أن يعمل رأيه فيها حسب المصلحة العامة. والمصلحة هي الفيصل في الترجيح، لكن لا حاجة إلى الذهاب مذهب نجم الدين الطوفي وتقديمها على النص، بل يتعين الاعتقاد في أن المصلحة والنص لا يمكنهما التعارض. فتصبح حينئذ بعض الاجتهادات العصرية ممكنة، بشرط أن تجد لها مستندات من التراث التشريعي ولا تعطل أحكاما قرآنية، مثل منع تعدد الزوجات على قاعدة "دفع المفسدة مقدم على استجلاب المصلحة"[1]. هذه وجهة نظر الفاسي، ويمكن التساؤل هنا عمّا يمنع من استعمال نفس القاعدة ذريعة لأحكام محافظة؟ إنّ العديد من الفقهاء الذين أفتوا بمنع خروج المرأة للتعليم أو العمل قد اعتمدوا بدورهم هذه القاعدة واعتبروا دفع مفسدة الأخلاق مقدمة على مصلحة تحصيل العلم.

ويعكس الاجتهاد المقاصدي طموح نخبة التأويل في الانفتاح على روح العصر دون تخلّ عن مواقعها الاجتماعية المتميزة ولا دورها المهيمن في الإدارة الرمزية للمجتمع، لذلك أكد علاّل الفاسي: "إن الفقه الإسلامي وحده الكافي لعلاج المجتمع" (ص 275) وكتب ابن عاشور: "إن كوارث هذه الأمة ومصائبها ما طلع قرنها إلا حين أخذت عامتها

[1] راجع فتواه في منع تعدد الزوجات ص 183- 184 من المرجع السابق.

تحيد عن هدي العلماء"[1]. ولقد كان محمد عبده قبلهما أكثر واقعية عندما قصر طموحه على التوافق بين جزء من المجتمع التقليدي وجزء من المجتمع الحديث حول مهمة الإصلاح، فكان الأقرب إلى الفكرة الحديثة للتحوّل من مقولة الفقه إلى مقولة الأخلاق. وعموما يمثل الاجتهاد المقاصدي المشروع الأكثر عمقا بين المشاريع الحديثة للاجتهاد وكان في الغالب مقترح علماء دين ضليعين، لكنه لم ينجح في تجاوز معوقات عسيرة التجاوز خارج مراجعات جذرية للوظائف الدينية في المجتمع:

أولا، كل المتكلمين عن المقاصد يرجعون إلى الفكرة الأولى التي بسطها الشاطبي: تقسيم المقاصد إلى ضرورية وحاجية وتحسينيّة وضبط الضروريات في خمس: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. تهمل هذه المقاصد تمييزا أساسيا في الفكر الحديث هو التمييز بين الطبيعة والثقافة. حفظ النفس مثلا طبيعي لدى كل الكائنات الحية، أما الدين فهو معطى ثقافي متغير حسب المجتمعات. كما أن هذه الضروريات الخمس لا تشمل قيما أصبحت ذات أهمية بالغة في العصر الحديث، مثل حفظ الوطن وحرية الرأي والتعبير.

ثانيا، يترتّب على هذا الخلط بين الطبيعي والثقافي تناقض في مستوى العلاقة بين الكونية والخصوصية. فادعاء الكونية، وهو لازمة التشريع الإسلامي في رأي أنصاره، يفترض أن يكون كل مقصد من المقاصد الخمسة كونيا. لكن إذا كان حفظ النفس الإنسانية كونيا ومقدّما على كل المقاصد فهذا يقتضي منع كل الحروب ذات الغاية الدينية والتراجع عن حكم الردة لأن النفس مقدّمة على الدين، وإذا

[1] أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، م م، ص 235.

كان حفظ الدين كونيًا وكانت الأديان متعددة فهذا يقتضي أن لا يدعي أيّ منها الكونية، الخ. هذه مراجعات تظل مغيّبة إلى حدّ الآن.

ثالثا، لم يعد ممكنا استعمال كلمة "مصلحة" في الحدود التي وضعها الأصوليون قديما، حتى الطوفي الذي بلغ الحدّ الأبعد في ترجيح المصلحة على النص. فالسؤال الذي يضيفه الفكر الحديث هو: مصلحة من؟ إذا كان المقصود مصلحة الإنسانية جمعاء فلا يمكن الالتقاء حول تشريع مفصل، دينيا كان أم مدنيا، بل غايته الاتفاق حول قيم كونية عامة مثل حقوق الإنسان. وإذا كان المقصود مصلحة "الأمة" فإن الأمة مجموع مصالح عرقية وطبقية وفكرية متعارضة، والتشريع فيها مواضعات تقتضيها موازين القوى وحرص الأطراف المتعددة على المحافظة على استقرار النظام العام بالتنازل عن جزء من مطالباتها، فيمتنع أن تتخذ التشريعات فيها طابع الثبات والأبدية[1].

رابعا، يترتب على التمسّك بحلم التشريع الأبدي مخالفة تجارب الإنسان المعاصر. كان طموح الإنسان الخيّر قديما تحقيق الكمال وإقامة مملكة الفضيلة التي اتخذت أسماء شتى. لكن تعدّد التصورات حول الكمال فتح قديما باب النزاعات والحروب لمدّة قرون ولم يتمكّن أي نظام للكمال أن يوحّد الناس على مبادئه، وكثيرا ما أصبح طلب الكمال ذريعة للبغي والسعي إلى خير الإنسان مطيّة لاضطهاده. من أجل ذلك أصبح طموح الإنسان الحديث أن يبلغ النظام

---

[1] أفضل مثال على ذلك وضع الأقليات الدينية التي كانت ترضى في العصر الوسيط بوضع أهل الذمة ولم تعد ترضى ذلك في العصر الحديث، فيما يظل الخطاب الديني الإسلامي مصرا على مفهوم الذمية. مع أن ملايين المهاجرين المسلمين في البلدان الغربية لا يرضون بأقل من المواطنة الكاملة في مجتمعات ذات أغلبية مسيحية!

الأقل سوءا والأكثر قدرة على تحقيق السلام بين الناس المختلفين في تصورهم للفضيلة. وأصبح التشريع إدارة للاختلاف وليس توحيدا للناس حول الفضائل. فإذا كانت المقاصد الشرعية مبادئ كونية عامة مثل حقوق الإنسان فهي مقاصد كونية، وإذا كانت خاصة بمجتمعات معينة فإن من مهمة الدساتير أن تجمعها وتضيف إليها ما استحدثه الإنسان المعاصر من قيم جديدة مثل المواطنة والمساواة بين الأفراد.

4) العلاقة بين الخطاب/ المؤسسة/ الجماعة

استعملت السرديات النهضوية كلمة اجتهاد منزاحة عن المعنى المحدّد لها في التراث، فهي قد وظّفت أيديولوجيا مفهوما قديما لمواجهة وضع تأويلي مختلف عن الظروف القديمة التي اشتغل فيها المفهوم. بل إننا اليوم أسرى السرديات النهضوية التي توجه قراءاتنا للتراث الفقهي والأصوليّ القديم ومنه مقولة الاجتهاد.

وترجع محدوديّة كل أصناف الاجتهادات المقترحة إلى أنّها لا تبني نظريّة جديدة للتأويل. فضلا عن تصوّرها التقليدي لقضية الكونية. ونعلم طبعا أن كل الثقافات المتغلبة تدعي الكونية، كما هو حال الثقافة الغربية الآن، لكن الوضع الإسلامي لم يعد في العصر الحديث وضع تغلّب، لذلك يعيش التناقض بين ادعاء الكونية والدفاع عن الخصوصية. وأمام هذا المأزق تطرح ضرورة التفكير العميق في الوضع التأويلي نفسه وليس في تفاصيل المسائل التي يمكن أن تحلّ بالترميق bricolage والحيل الشرعية دون أن يكون ذلك مجزيا لتطبيع العلاقة بذلك الوضع التأويلي. وثمة مجموعة من الأسئلة لا مناص من طرحها.

أولا، إذا افترضنا الاجتهاد يقدّم حلولا جديدة مناسبة للعصر فهل أن النخبة المثقفة ثقافة تقليدية هي المؤهلة للقيام بهذه المهمة؟ أما إذا

نظرنا إلى الاجتهاد على أنه محاكمة معيارية للحلول المقدّمة أو التي يتبناها المجتمع فهل من حقّ النخبة المثقفة ثقافة تقليدية أن تفرض معاييرها على المجتمع كله مع أنها لم تعد تمثّل فيه الطرف الأكثر حيوية والأوفر عطاء؟

ثانيا، كيف تستقيم دعوى الاجتهاد، سواء بالاستنباط أو بالتعيير الأخلاقي، إذا تواصل غياب نظرية واضحة المعالم حول الأخلاق والتأويل، وأخفت الحوار الحرّ التعدّدي حول تحديد المصلحة؟ وهل يمكن صياغة نظرية في الأخلاق والتأويل خارج الفكر الكوني الحديث، بل هل يمكن إجراء حوار اجتماعي دون توفير فرصة التفكير الفردي خارج القيود الذهنية والمادية؟

ثالثا، كيف يكون التشريع الإسلامي كونيّا لكنه ممنوع عن خبراء التشريع من غير المسلمين؟ بل كيف يكون المختص من مجتمع مسلم في القانون أو التأويل أو الفلسفة الأخلاقية قادرا أن يدلي برأيه في أي تشريع في العالم ثم يعتبر خارج النخبة المسموح لها بالاجتهاد في مجتمعه؟

رابعا، هل المقصود بالعودة إلى الشريعة العودة إلى المذاهب الفقهية أم أن المطلوب تجاوز المذهبية نحو منظومة أخلاقية عامة تصبح محل اتفاق واسع وتقوم مقام شريعة روحية للمسلم في العصر الحديث، فيما تترك قضايا العصر التقنية إلى من هو أولى بفهم العصر وتطوراته؟

قد تبدو الإجابات عن هذه الأسئلة شبه بديهية في نظر البعض، لكن مسار التطور لم يتجه دائما في الاتجاه المتوقع، ويرجع ذلك إلى مجموعة من المعوقات النظرية والعملية.

إن مفهوم الاجتهاد لم يتطور تطورا جذريا منذ الصورة التي استقر عليها في عصر التدوين. قد نستثني لحظة الشاطبي في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر ميلادي، لكن لا تصحّ المبالغة في إعلاء قيمة كتاب "الموافقات في أصول الشريعة"، فالقول بالمقاصد ورد في المراجع الأولى لأصول الفقه، مثل "مستصفى" الغزالي. وكتاب الشاطبي محاولة في صياغة قانون ينظم ترتيب المقاصد والمصالح يضاف إلى قانون ترتيب النصوص ودلالاتها ولا يلغيه. ولقد ظلت قضية الاجتهاد تطفو بين الفينة والأخرى مع كل رغبة في تقليص هيمنة المؤسسة الفقهية لسبب أو لآخر. وعلى هذا الأساس لم تمثل الوهابية بداية وضع حديث للاجتهاد بل مواصلة للمجادلات القديمة حوله. أما اجتهاد فرقة "الإخوان المسلمين"، التي تمثل الامتداد الحضري للوهابية، فقد قدمت محاولة توحيد مذهبي في غاية البساطة، قوامها اختيارات حدسية من صنف ما سمي قديما بالاستحسان، أو شروح للنصوص الدينية على أساس الظاهر، فهي تذكر بتأويلات المحدثين قبل الشافعي. أما الدول التي قادت تجارب التحديث فقد اضطرت للمحافظة على نخبها التقليدية أو جزء منها وفضلت الاجتهاد التراكمي، ولمّا تطورت المراكز التعليمية الحديثة أنشأت دول ما بعد الاستعمار تشريعات وضعية لكنها ظلت في الغالب تحتفظ بازدواجية تشريعية في مستوى المبادئ المعلنة في الدساتير ولم توفر فرص النقاش والبحث حول القضايا النظرية والفلسفية للتشريع والتأويل والأخلاق، لا من موقع التراث ولا من موقع الفكر الحديث.

عادت مقولة الاجتهاد بقوة مع السرديات النهضوية وتنزّلت تلك العودة في ظرفية اجتماعية وثقافية مختلفة كل الاختلاف عن عصور نشأة الفقه وأصوله. إن الصدمات المتكرّرة أمام تطورات العصر المتلاحقة

وتحديات واقع معقد وعنيف لم تكن لتسمح بالدرس المتأنّي للأمور بل كانت دافعا للبحث عن حلول سريعة وعملية لمواجهة التحديات، فاحتوت السرديات النهضوية حلولا ضعيفة المرتكز وإن عبّرت عن حاجات اجتماعية قوية. وكانت القضية الاستعمارية في ذاتها مشكلة المشاكل، لأن نفي التشريع الإسلامي كان يعني سياسيا نفي مقوّمات الدولة وفتح ذريعة الحماية والاستعمار. كما تضخّمت مقولة الاجتهاد فأضحت طريقة للفصل بين الإسلام والمسلمين وبين حاضر المسلمين وما يمكن أن يكون عليه غدهم (بعد الاستقلال). وازدادت هذه الحلول رسوخا في فترة بناء دول ما بعد الاستعمار وكان الدافع للمحافظة عليها هذه المرّة تحقيق الإجماع الوطني بإسكات النقاش الجاد حول القضايا الوطنية. أخيرا ساهمت هذه المقولة في إضفاء الشرعية على العديد مما كان سيعدّ قديما من باب البدع، فاختفت المجادلات التقليدية حول حكم شرب القهوة أو ارتداء الزي الغربي ليصبح الجدل التشريعي مقدّما في قوالب القانون الوضعي نفسه.

إن المشكل الرئيس هو انهيار التجانس بين بنى التماهي والإقصاء والإدماج، بسبب تحوّل "الجماعة" من معطى حسّي إلى تجريد نظري. قام حقل التماهي على إدغام الجماعة في الدين لمواجهة الآخر المرفوض المنفرد بوضعية الإلغاء. لكن آليات الإدماج التقليدية أصبحت عاجزة عن الاشتغال عندما أصبح الآخر جزءا من اليومي واتخذ صورة الخصم ونموذج الإقتداء في الآن نفسه، وحلّ التوتر على مستوى العلاقات جميعا، ومنها العلاقة بين الجماعة والدين.

فإذا أصبح التوتر الصفة الغالبة في العلاقة بين الحقول الثلاثة تحوّل الاجتهاد، مع عشرات المقولات الأخرى، إلى وظائف من غير طبيعة الوظائف الأصلية. الدعوة إلى الاجتهاد ضد المذهبية يمكن أن تكون باتجاهات شتى ونحو تضييق التأويل أو توسيعه. ومن الناحية الواقعية ترتّب على كثافة الدعوة إلى الاجتهاد مع ضعف المراجعة النظرية والتاريخية

لأسسه ومستنداته أن أصبح مفتيا من يريد ومجتهدا من يدعي الاجتهاد، طالما أن الاجتهاد ارتدّ قولا ببادئ الرأي واستحسانا فرديا لا يخضع لقواعد تأويلية مفكّر فيها.

لقد أثار فيلسوف اللغة أوستين في كتابه "كيف نصنع الأشياء بالكلمات؟"[1] موضوعا مهما هو سلطة الكلمة أو تدقيقا ما أطلق عليه القوة اللاقولية illocutionary force وهذه ظاهرة مهمة في تفسير قضية الاجتهاد والفتوى بين الوضعين التأويليين القديم والجديد. القول الاجتهادي قديما قول تعضده قوة لاقولية، وهو حديثا قول دون قوة. تقبّل الجماعة خطاب الاجتهاد خطابا سلطويا discours d'autorité لم يكن ممكنا دون الدور الذي تضطلع به المؤسسة المذهبية في التوجيه الرّمزي للمجموعة، وأعني بالمؤسّسة مجموع الآليات الذهنيّة والحسيّة التي ترسم حدود الانتماء والإقصاء في شكل واع أو لا شعوري. لقد بيّنا كيف تعبّر شروط الاجتهاد قديما عن بنية الانتماء والإقصاء كما تتحدّد في نظام قائم على الرمزية الدينية. فإذا ما تخلخلت العلاقة التقليدية بين المؤسسة الدينية والجماعة بفعل التحولات النوعية انفتح أمام المؤسسة الدينية إمكانيات ثلاث:

أ- أن تقوم المؤسسة الدينية ذاتها بإعادة تنظيم علاقتها بالمجموعة.

ب- أن تنشأ مؤسسة دينية بديلة تكون أكثر تهيّؤا للتعامل والوضع الحادث.

ج- أن تتفتّت المؤسسة الدينية إلى ما أسماه ماكس فيبر المشاريع الصغرى الخاصة في إدارة المقدس. فتكون على الأرجح أكثر انغلاقا، لأن أفق الجماعة ما انفكّ يتقلص، وهذا هو السائد حاليا في المجتمعات الإسلامية. فضعف القوة اللاقولية في ممارسة القول الاجتهادي تعوضه

---

[1] Austin (J-. L.), How to do Things with Words? 1962

المزايدة في تعنيف الذات أو الغير طلبا للطهارة من أدران العصر. لكن نتيجة هذه المزايدة ليست منع العصر من الاستقرار بل تهميش مجموعات بشرية ومنعها من المساهمة في صياغة معالمه.

الاجتهاد الحديث خطاب مؤسّس دون مؤسسات واضحة المعالم، فهو أقوال فقدت القوة اللاقولية الضرورية لإعادة الإنتاج وللانتشار الأفقي وهو خطاب لم يعد متماهيا ومتخيل الانتماء لدى المجموعة المتقبلة. بينما توسّع حقل الإقصاء فيه فشمل الضروري لمصالح المجموعة. فتحوّلت المجموعة إلى جماعة أو نحلة secte، والفتوى إلى وعظ سياسي، وراح ضحية الإقصاء القوى الجديدة التي رفع العصر عنها قيود التكبيل فكان يمكن أن توجه التجديد. ولا يمكن إعادة طرح قضية الاجتهاد إلا في إطار أعمّ هو إطار الإصلاح الديني. لقد كان الاجتهاد في كل أشكاله المعاصرة ترجيحا بين أقوال سابقة، أما الإصلاح الديني فهو تدبّر في الوظائف الدينية في العصر الحديث. تقول السردية النهضوية إنها تفتح باب الاجتهاد، لكن هذا الباب لن يفتح على وجه الحقيقة إلا يوم يبدأ المسلم تعقّل العالم الحديث.

المقالة الثانية

المرأة في معترك التأويل

(المناضل- الشيخ- الزعيم)

1) التأويل الذكوري للمؤنث

أ- مدخل

يمكن طرح القضية النسوية في المجتمعات الإسلامية من زوايا عديدة، والزاوية التأويلية هي التي لم تحظ إلى حد الآن بالاهتمام الكافي[1]. فمن الموانع الرئيسية لاستقرار فكرة المساواة أن المرأة علامة لغوية في خطاب الفواعل الاجتماعيين وصورة ذهنية في وعيهم مازالت مشدودة إلى أنظمة تأويلية قديمة متجمّدة. ولئن كان الجانب القانوني جديرا أن يحظى بالأولية، من جهة كونه الضابط المباشر لوضع المرأة في المجتمع، فإن الممارسة قد تظل مع ذلك دون مستوى القانون. والتحرّر الحقيقي للمرأة لا يتم إلا بتحرر الثقافة الجمعية من تلك الأنظمة التأويلية ورواسبها. والتحرّر من تلك الأنظمة لا يتحقق بإلغائها بجرة قلم

---

[1] من أعمالنا السابقة:

- المرأة في العقد السياسي: حدود الخطاب الفقهي حول المرأة. ضمن: حفريات تأويلية (بيروت، دار الطليعة، 2002). صص 141- 155.
- التشكلات الخطابية: تحليل لامضموني للجدل الإسلامي الحديث حول المرأة. المصدر السابق، صص 156- 192.

Statut de la Femme musulmane: Problème féministe, Problème herméneutique. Istituto per il Mediterraneo. Roma, 2002.

مع بقائها مستقرة في الوعي الجمعي والشعور العميق، بل ذلك رهن دراسة تاريخيتها ومرتكزاتها المعرفية كي يفتح المجال لعلاقات جديدة مع الذاكرة الجمعية وتجليات المقدس ومحرمات الجنس.

تهمّش الجانب التأويلي لفائدة الدراسة القانونية أو الإحصاء الاجتماعي، وأحد أسباب ذلك تراجع أهمية الحلقة الإصلاحية، أي الفترة الممتدة من القرن التاسع عشر إلى عشية الثورة العربية الاشتراكية في منتصف القرن العشرين. ثمّ تحوّل الموضوع بعد ذلك إلى مساجلة بين الدولة والأصولية حينا، وخطابة ثورية تغيّب القضايا الاجتماعية أحيانا أخرى. وليست الغاية تحقيق شكل من العودة إلى الحلقة الإصلاحية بمعنى العودة إلى مواقف المصلحين السابقين، مع أن العديد من المجتمعات لمّا تبلغ هذه الدرجة فتتقبل اجتهادات محمد عبده وعلال الفاسي، ناهيك عن قاسم أمين والطاهر الحدّاد. إنما المقصود العودة إلى تلك الحلقة باعتبارها تجربة تأويلية يجدر أن لا نستخف بأهميّتها ولا نبالغ أيضا في تصوير هذه الأهمية. إنها تجربة جديرة أن تفكك في مقولاتها ومناهجها وحدودها، فتكون منطلقا لا خطّ وصول.

ب- حدود التأويل الإصلاحي

لقد ساد في الثقافات القديمة، في كل الحضارات الكتابية، في الفلسفة كما في الفكر الديني، مبدأ تفوّق الذكر على الأنثى. لا تتمثّل مشكلة الثقافة الإسلامية في انخراطها القديم في هذه المسلمة بل إصرارها على الاحتفاظ بها رغم تغيّر العصر، وذلك نتيجة الخلط الذي تقيمه بين المعطيات الدينية والمعطيات التاريخية.

قام مبدأ التفوق في القديم على صياغة ذكورية لأسطورة النشأة، مفادها خلق المرأة من الرجل خلقا غير كامل. وتواصلت هذه

الأسطورة القديمة في المراجع الكبرى للتأويل الديني في الإسلام. فمن أمثلة ذلك ما نقرأ في التفاسير المعتمدة:

"حدثنا بشر بن معاذ قال، حدثنا يزيد قال، حدثنا سعيد عن قتادة: وخلق منها زوجها يعني حواء، خلقت من آدم من ضلع من أضلاعه". (الطبري، مفسر سني من القرن 4 هـ/ 10 م)[1]

"... والمعنى شعبكم من نفس واحدة هذه صفتها وهي أنه أنشأها من تراب وخلق زوجها حواء من ضلع من أضلاعها..." (الزمخشري، مفسر معتزلي من القرن 6 هـ/ 12 م)[2] .

ونقرأ في الكتب التي اعتبرت مجمّعات موثوق بها للحديث:

"استوصوا بالنساء خيرا فإنهن خلقن من ضلع وإن أعوج شيء في الضلع أعلاه، فإن ذهبت تقيمه كسرته وإن تركته لم يزل أعوج" (رواه البخاري ومسلم والترمذي). ويرد في رواية أخرى: "إن المرأة خلقت من ضلع لن تستقيم لك على طريقة، فإن استمتعت بها استمتعت بها وبها عوج وإن ذهبت تقيمها كسرتها وكسرها طلاقها"[3].

ونقرأ في مختصرات التفسير:

---

[1] **جامع البيان في تأويل القرآن**، ط. بيروت، دار الكتب العلمية، مج 3، ص 566.

[2] الكشاف عن حقائق التنزيل، ط. بيروت، دار المعرفة، ج1، ص 240.

[3] "حكمة" رجالية قديمة متجددة، أن ينظر إلى المرأة جسدا للاستمتاع بدل أن يقوم الرجل بالجهد الضروري لفهم آخر له شخصية متميزة، أن يعتبر الفشل في التفاهم ناتجا عن دونية المرأة وليس عن عسر عملية التواصل في مجتمعات تفصل الجنسين. "حكمة" يتقبلها الرجال تفسيرا لخيباتهم، كما للنساء حكمهن الخاصة بهن لتفسير الأمر ذاته. لكن الثقافة الرجالية هي الأكثر قدرة على أن تحولها حكمة عامة غير قابلة للنقاش، بحكم احتكارها السابق لفضاء الثقافة المكتوبة، ومنها الثقافة الدينية.

"... حواء عليها السلام خلقت من ضلعه الأيسر من خلفه وهو نائم فاستيقظ فرآها فأعجبته فأنس إليها وأنست إليه..." (ابن كثير، القرن 8 هـ/ 14 م)[1].

ثم في مختصرات المختصرات:

"... وخلق منها زوجها حواء بالمدّ من ضلع من أضلاعه اليسرى..." (تفسير الجلالين الدواني والسيوطي، القرن 10 هـ/ 16 م)[2]

إن مسلّمة تكرّرت على مدى قرون لا يمكن أن تختفي فجأة، لكن الاستمرار يتّخذ أشكالا شتّى. وإذا تابعنا هذا المحور ألفينا مثالا جيّدا على طبيعة الانتقال من الفكر الديني التقليدي إلى الفكر الديني الإصلاحي، فهو انتقال قائم على التحوّل من تأويل تتحالف فيه الأسطورة والبلاغة إلى تأويل تتحالف فيه البلاغة والوصف الاجتماعي التبريري. لقد تخلّت تفاسير العهد الإصلاحي عن المستند الأسطوري لمبدأ التفوّق لكنها لم تتخل عن المبدأ ذاته، بل انطلقت تقيمه على مستند آخر. فالتفاسير القديمة تقول: الرجل متفوّق على المرأة لأنّ حوّاء خلقت من ضلع آدم. والمفسّر الإصلاحي يقول: هذه إسرائيليات لم ترد في القرآن بل أقحمت عليه. إنه نفي يمثل في ذاته مغالطة، لأن ما يدعى بالإسرائيليات إنما يوازي ما ندعوه اليوم الثقافة الشعبية وهو لم يقحم على الإسلام بل هو ثقافة الأغلبية التي أصبحت تدين بالإسلام، ثقافة المجتمعات التي لم تنزل من السماء بل تفاعلت مع الديانة الجديدة تفاعلا متواصلا مع تاريخها الثقافي وتراثها التليد. يقترح مفسر العهد الإصلاحي مسلكا آخر، فهو يقرّ بالمساواة المبدئية بين الذكر والأنثى

---

1 تفسير القرآن العظيم، ط. بيروت، دار المعرفة، ج1، ص 448.

2 بيروت، دار المعرفة، الآية الأولى من سورة النساء.

إدراكا منه أن روح العصر لم تعد تسمح بأقلّ من ذلك، لكنه يقدّم للتفوّق مبرّرات مستمدة من الواقع كما يراه، وهو واقع متأخّر بدرجة عن زمنه التاريخي لأنه مستوعب من خلال أطياف نصية. مع ذلك يدرك مفسّر العهد الإصلاحي أن التفسير القديم كتب لعهد قد ولّى.

يقول محمد عبده في مرحلة ما قبل السفر إلى أوروبا: "إن المرأة عاجزة بالطبع عن القدرة على جلب لوازم معيشتها ودرء المكروهات عن ذاتها، خصوصا في أزمنة الحمل وعقب الولادة وسني الرضاع. وما لم يعلم الرجل اختصاصه بها لا يسعى إلى القيام بحاجاتها والمدافعة عن حقوقها، فتضيع وتضيع ذريتها"[1].

ويقول في مرحلة ما بعد السفر: "المرأة ليس من شأنها الاشتغال بالمعاملات المالية ونحوها من المعاوضات، فلذلك تكون ذاكرتها فيها ضعيفة ولا تكون كذلك في الأمور المنزلية التي هي شغلها، فإنها فيها أقوى ذاكرة من الرجل". هل هذا وصف لحالة اجتماعية أم تقرير لطبائع الأشياء؟ يعمد رشيد رضا على عادته إلى تفسير كلام أستاذه بما هو أكثر محافظة فيضيف: "إن من طبع البشر ذكرانا وإناثا أن يقوى تذكرهم للأمور التي تهمّهم ويكثر اشتغالهم بها. ولا ينافي ذلك اشتغال بعض نساء الأجانب في هذا العصر بالأعمال المالية فإنه قليل لا يعوّل عليه. والأحكام العامة إنما تناط بالأكثر في الأشياء وبالأصل فيها"[2].

---

[1] مقال نشر في "الوقائع المصرية" سنة 1881، أورده رضا في الجزء الثاني من تاريخ الأستاذ الإمام، القاهرة، 1905، ص 109- 112

[2] المنار، دار الكتب العلمية، ج 3/ ص 105. ينبغي التمييز في تفسير "المنار" بين المواضع التي تنقل كلام عبده وتلك التي يضيف فيها رضا رأيه، ويمكن الفصل بينها من خلال ضوابط أسلوبية أوردها رضا مع بعض التخفي. أمّا نسبة فصول من "تحرير المرأة" إلى عبده بدلا من قاسم أمين فهو تلاعب بقواعد تحقيق النصوص.

ويقول محمد الطاهر بن عاشور: "قيام الرجال على النساء هو قيام الحفظ والدفاع، وقيام الاكتساب والإنتاج المالي"[1]. ويضيف: "هذا التفضيل ظهرت آثاره على مرّ العصور والأجيال، فصار حقا مكتسبا للرجال، وهذه حجة برهانية على كون الرجال قوامين على النساء. فإن حاجة النساء إلى الرجال من هذه الناحية مستمرة وإن كانت تقوى وتضعف... ويندر أن تتولى النساء مساعي من الاكتساب" (3/ 39).

هذه ثلاث شخصيات إصلاحية كبرى عاشت في القرن العشرين ورأت عيانا الحضارة الجديدة لكنّها أصرّت على اعتبار متغيّرات الحداثة قوسا عابرا ستنغلق. ما شوهد على مرّ العصور والأجيال الغابرة هو البرهان، فلا جديد تحت الشمس ولا يتغيّر شيء مع انتقال الإنسان من العصر الزراعي إلى العصر الصناعي ومن الطاقة العضلية إلى الطاقة البخارية. كأنّ اليقين بإدراك طبائع الأشياء وكنه الكون ومقاصد الشارع كان حجابا حال دون الاستطلاع المباشر لتوجّهات العصر ولما يطرأ من تغيّرات يرى الناس انتشارها القوي ويراها المفسر "القليل الذي لا يعوّل عليه". لكن القضية ليست خطأ في التقدير بل آليات عميقة في التفكير.

يحقّق الخطاب الإصلاحي خطوة متردّدة لا تتجاوز الماضي ولا تفتح السبيل واضحة إلى المستقبل. ربما كانت الاستدلالات القديمة أكثر متانة فلا أحد يمكن أن يثبت عيانا كيف نشأ الإنسان الأول، لكنّ العيان شاهد على أنّ التفوق الذكريّ بسبب الإنفاق لا معنى له في عالم الصناعة والتقنية والعلم. مع ذلك يظل العالم الذهني في منزلة بين المنزلتين، فلا يقتحم غمار الحداثة ولا يتراجع إلى ثقافة المشافهة التي

[1] التحرير والتنوير، تونس، دار سحنون، 1997، 38/3.

فقدت مستنداتها الروحية بتراجع الريف لحساب المدينة. بيد أنّ العالم الذهني إذا لم يجد تأويلا مناسبا ردّ على عنف التحديث بعنف التدين، لذلك انهار دور المفسر الإصلاحي بظهور المفسر الأصولي وانهارت البلاغة أمام الخطابة والعلم أمام الدعوة والتعقّل أمام تعنيف الذات.

يدفع هذا المسار المتردّد إلى اتهام الدين الإسلامي تخصيصا بمعاداة المرأة، مع أن العديد من الأديان الأخرى قد واجهت نفس القضية وبنفس العسر. لنتذكّر مثلا أن الكاثوليكية في العالم الغربي قد مرّت بنفس المأزق وفي عهد غير بعيد. لقد أدان مجمع فاتيكان الأول (1869-1870) كلّ بدع الحداثة وأقرّ عصمة البابا ثم تراجع عن هذا التوجه المحافظ مجمع فاتيكان الثاني (1962- 1965). لكن لا ترد في مقررات فاتيكان الثاني سوى إشارات عابرة إلى وضع المرأة وهي ترتبط غالبا بوظيفتها الأسرية[1]. وما زالت الكنيسة الكاثوليكية إلى حدّ الآن ترفض أن تتقلّد النساء المناصب الكهنوتية بل ترفض أن يتقلّدها أيضا الرجال المتزوجون، كما ترفض الطلاق ولا تعترف بالزواج المدني وتعتبر الزواج الثاني زنا وتصنّفه بين الكبائر، وهي ترفض وسائل منع الحمل والإجهاض ولو للمتزوجين. ومع ذلك فقد تطوّر موقف الكنيسة الكاثوليكية نحو الإقرار بنوع من المساواة بين الرجل والمرأة تحت ضغط التطور الاجتماعي العام. يرد مثلا في التعليم المسيحي الرسمي

[1] لم تخصص واحدة من المقررات الستة عشر إلى موضوع المرأة ولم ترد في هذه المقرّرات إلا شذرات حوله أهمها ما يرد في المقرر "الكنيسة في عالم اليوم" من إشارة إلى مطالبة النساء اليوم بالمساواة التامة بالرجال أو إلى رفض الكنيسة كل أشكال التمييز ومنها التمييز بين الجنسين. كما صدر عن المجمع بالمناسبة نداء إلى النساء يدعوهنّ إلى العمل على تحقيق رسالة المسيح في الأرض بمساعدة الرجال في الأعمال الصالحة وتثبيطهم في غيرها.

Catéchisme[1] : "أسّس الرب الأسرة البشرية ومنحها دستورها الأساسي عندما خلق الرجل والمرأة. أعضاء الأسرة ذوات متساوية في الكرامة. تقتضي المصلحة المشتركة للأعضاء، وللمجتمع عموما، تنوعا في المسؤوليات والحقوق والواجبات" (ف 2203). هذا نموذج من الخطاب الرسمي للكنيسة الذي لا يخلو من محافظة وتطور في نفس الوقت.

نذكر على سبيل المثال أن أسطورة خلق آدم من حوّاء يقرأها المسيحي اليوم في العهد القديم[2]، لكن الموقف الرسمي للكنيسة (التعليم الرسمي، ف 369- 373) هو تأويل الآية تأويلا رمزيا بمعنى أن الزوجين لا يقدر أحدهما على العيش دون الآخر (الرجل دون المرأة ناقص فقد أخذ منه الضلع)، وهو تأويل يقتبس من النظرية الأفلاطونية المشهورة في الحب كما ينسجم مع موقف الكنيسة التي تمنع الطلاق والعلاقات خارج إطار الزواج. كذلك ترد في "العهد القديم" أسماء ملوك وأنبياء تزوّجوا نساء كثيرات، لكن الكنيسة تؤوّل ذلك بأنهم تصرّفوا حسب السائد في عصورهم وتمنع تعدّد الزوجات في العصر الحالي (ف 2387). فهذه الأمثلة تؤكد الطابع المتدرج للإصلاح الديني في كل المجتمعات وضرورة أن ينبع هذا التطوّر من ضغط المجتمعات نفسها، وأن القضية ليست النص الديني بل الموقف من التأويل الذي يتطوّر بتغيّر

---

[1] Catéchisme de l'Eglise catholique. Centurion, Cerf, Trad. Fr. 1998

[2] "فأوقع الرب الإله سباتا على آدم فنام. فأخذ واحدة من أضلاعه وملأ مكانها لحما. وبنى الرب الإله الضلع التي أخذها من آدم امرأة وأحضرها إلى آدم. فقال آدم هذه الآن عظم من عظامي ولحم من لحمي. هذه تدعى امرأة لأنها من امرئ أخذت. لذاك يترك الرجل أباه وأمه ويلتصق بامرأته ويكونان جسدا واحدا" (التكوين، 21- 25)". يلاحظ أن نفس الإصحاح يتضمن محورين آخرين يردان في القرآن: تسمية آدم الأسماء وكشف العورة بعد العصيان. ما يدعو إلى البحث العميق عن معنى غياب التصريح في القرآن بخلق حواء من آدم.

العصور ثم الوظائف المنوطة بالدين التي تتغير أيضا بتطور الحاجات والمعارف البشرية. ينبغي أن يتواصل الضغط الاجتماعي على محتري في التأويل الديني حتى تتحقق نقلات نوعية في آليات التأويل تتناسب والاتجاه العام للتطور البشري، من جهة كونه اتجاها نحو المساواة الاجتماعية العامة. لقد خطا الخطاب الإصلاحي خطوة متواضعة في هذا الاتجاه، نسفها بعده الخطاب الأصولي مستغلاّ طبيعته المتردّدة.

كان العصر الإصلاحي قد حقّق مكسبا مهما يتمثل في تقليص سيطرة الخطاب الفقهي على السلوك والأذهان، ففسح المجال لنشأة خطابين جديدين هما الأدب الاجتماعي والتفسير الإصلاحي للقرآن. درسنا سابقا هذه الظاهرة المزدوجة من خلال أحد الممثلين البارزين لخطاب الإصلاح الديني وهو محمد عبده (1849- 1905). فقد ساهم في نشر نمطين في الكتابة: المقال الاجتماعي، متمثلا في ما نشر في صحيفة "الوقائع المصرية" بين سنتي 1880- 1882، والتفسير الإصلاحي للقرآن على غرار ما درّس في الأزهر بين سنتي 1899- 1905. وقد امتدت اللحظة الأولى مع تلميذه الأول قاسم أمين (1865- 1905) من خلال كتاب "تحرير المرأة" وامتدت اللحظة الثانية مع تلميذه الثاني رشيد رضا (1865- 1935) من خلال الجزء المشترك من "تفسير المنار". وذلك قبل أن تحدث قطيعة مزدوجة: قطيعة قاسم أمين مع خطاب الإصلاح الديني وتوجهه نحو الليبرالية الاجتماعية كما يتجسّد ذلك مع كتابه "المرأة الجديدة"، وقطيعة رشيد رضا مع خطاب الإصلاحي الديني وتوجّهه نحو السلفية المناضلة كما يتجسد ذلك مع انخراطه في الدعوة الوهابية[1].

---

[1] الحدّاد (محمد)، محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني. بيروت، دار الطليعة، 2003.

نحاول هنا أن نحلل الإشكالية ذاتها من خلال تجربة أخرى لنثبت وجود "براديغم" إصلاحي عام يتميّز بمقولاته ومناهجه ومحدّداته رغم اختلاف الأشخاص والظروف الحافّة بهم، لكنه "براديغم" يوفّر إمكانيات مختلفة. وسنعمد في بعض المواضع إلى مقارنات سريعة بين محمد عبده وقاسم أمين والطاهر الحدّاد والطاهر بن عاشور، لكنها مجرد إشارات دون توسع، عسى أن يكون هذا موضوع بحث مفرد. إنما كانت غايتنا التأكيد على قابلية النموذج التحليلي الذي اعتمدنا في دراسة الخطاب الإصلاحي لعبده على أن يطبق على كل الخطابات الإصلاحية رغم اختلاف الحيثيات والظروف المحيطة.

ويبرز من خلال التجربة التي سنحاول تحليلها أن التوجّه في العالم الإسلامي يمكن أن يكون في نفس المسار البشري العام، أي أن يتغلب الضغط الاجتماعي على المواقف المحافظة. ولا يوجد سبب مقنع لنعتبر التجربة المعروضة لاحقا، التجربة التونسية، أقل "إسلامية" من تجارب أخرى إلا إذا كنّا مصرّين على المماهاة بين الإسلام والتخلف، أو اختزال الحضارة الإسلامية في أقوال فقهاء المذاهب الأربعة. فكثيرا ما وضعت هذه التجربة خارج الاعتبار وعدّت شاذا يحفظ ولا يقاس عليه. لكنّنا نحاول أن نثبت أنها تجربة من تجارب الإصلاح الممكنة وأنها تجربة قابلة للتعميم وليست مسارا شاذا. سنحاول أن نقرأ هذه التجربة على أمد طويل بدل الانخراط في التاريخوية الممجدة للزعامات أو الشعوب بأن نخضع أعماق الوعي الديني إلى حفريات نصيّة تكشف الهوّة بين عالم الوقائع وعالم التمثّلات.

2) أضواء على التجربة التونسية

أ- خصوصية تونسية أم تجربة متقدمة؟

تتمتّع تونس منذ عقود بأفضل تشريع يضمن حقوق المرأة بين مجموع الأقطار العربية، ويتمثل في "مجلة الأحوال الشخصية" التي

صدرت بعد أشهر قليلة من الاستقلال[1] وأصبحت ثابتا من الثوابت الوطنية. وهي لئن لم تبلغ الدرجة المثلى من تحقيق المساواة القانونية الكاملة بين الرجل والمرأة فإنها ما فتئت تنقح وتعدل في الاتجاه الإيجابي منذ صدورها إلى الآن[2]. ولعلّها تواصل تطوّرها إلى أن تكرّس نهائيا مقتضيات الدستور التونسي نصّا وروحا باعتباره لا يميّز بين الرجل والمرأة في مجال المواطنة، وتثبت أن المجتمعات الإسلامية قادرة على أن تبلغ الأفق الإنساني في مجال حقوق المرأة إذا توفرت الإرادة السياسية والإجماع الوطني حول القضايا الأساسية.

وقد قدّم تفسيران لما يعدّه البعض "خصوصية تونسية"، أحدهما كان منتشرا في عهد الزعيم بورقيبة، والثاني انتشر بعده. الأول يعتبر هذه التجربة الاستثنائية نتيجة من نتائج العبقرية الفردية للزعيم، والثاني يعتبرها مسارا طبيعيا للفكر التونسي الذي تطوّر في استقلالية عن المشرق العربي فقدّم تجربة فريدة في مجال حقوق المرأة، فكأن هذا التفسير يستبدل عبقرية الزعيم بعبقرية "الأمة التونسية". إننا نرفض هذين التفسيرين ونسعى إلى تأكيد أن التجربة التونسية هي تجربة عربية متقدمة وليست استثناء يرتبط بعوامل يختص بها التاريخ التونسي دون غيره، فهي قابلة للانتشار والتعميم. كما أن عناصر نجاحها ليست جميعا مرتبطة بالدائرة "الوطنية" بالمعنى المحلّي، فقد كانت أيضا نتيجة

---

[1] صدرت في 13/ 08/ 1956 ونشرت بالرائد الرسمي التونسي عدد 66 في 27/ 08/ 1956 ودخلت أحكامها حيز التطبيق مع بداية سنة 1957.

[2] أدخلت على الصياغة الأولى لمجلة الأحوال الشخصية عدة تعديلات سنوات 1958- 1959- 1962- 1964- 1966- 1981- 1993. يراجع تفصيل ذلك في: الرصيد القانوني لحقوق المرأة في تونس. منشورات مركز البحوث والدراسات والتوثيق والإعلام حول المرأة. تونس 1999.

التأثير الغربي المباشر ونتيجة الأيديولوجيات التي كانت تعتبر مريبة مرفوضة (وخاصة الشيوعية). وتعدّ من العناصر الحاسمة للنجاح أدوار أفراد عديدين منهم المناضل الطاهر الحدّاد (1899؟- 1935) والزعيم الحبيب بورقيبة (1903؟ 2000).

لم يكن صدور "مجلة الأحوال الشخصية" ثم صمودها أمام الحملات المتكررة للمحافظين ثم الأصوليين من قبيل الصدفة، بيد أن تونس لم تكن مهيأة أكثر من المجتمعات العربية الأخرى لتحقيق هذا المكسب. ذلك أن الانطلاقة كانت متأخرة، وقد اشتكى الطاهر الحدّاد في بداية الثلاثينيات من أن تونس تتميّز عن المشرق بأنها لم تتقدم قدر ذرة في النهوض بالمرأة وأن التونسيّين معرضون تماما عن هذا الموضوع[1]. لكن بعد أقلّ من ثلاثين سنة قلب الزعيم بورقيبة الصورة جذريا. ولا يمكن فهم هذه الطفرة إلا من خلال استعراض المسار الطويل الذي قطعته قضية المرأة في تونس منذ القرن التاسع عشر، ومن خلال متابعة خطابين احتويا الحديث حول المرأة، وهما الخطاب الفقهي التفسيري والخطاب الاجتماعي المناضل. وقد بلغ التنافس بين الخطابين ذروته عند صدور "مجلة الأحوال الشخصية"، إلا أننا لن نتوقف طويلا عند هذه المجلة وأحكامها، بل نودّ تعميق الاهتمام بالمشاكل التأويلية التي أثارتها قضية المرأة في المجتمعات الإسلامية دون المشاكل القانونية[2].

---

[1] الحدّاد (الطاهر)، امرأتنا في الشريعة والمجتمع. تونس 1989. ص 5.

[2] تتوفر دراسات عديدة حول القضايا القانونية التي تثيرها المجلة ويمكن بصفة خاصة مراجعة الإحالات البيبليوغرافية والتعليقات الثرية التي وضعها القاضي محمد الحبيب الشريف على نص مجلة الأحوال الشخصية، ط. دار الميزان (سوسة)، 1997.

ب- وهم المدنية التي تقوم "على محض جهد الرجال"

يختصر عزيز العظمة الوضع العربي حول موضوع المرأة كما يلي: "حركة التفكير النقدي الحديث، بل والتحديثي، استبعدت قضية المرأة إلى حد كبير، ولو أنها أشارت إلى ضرورة تنمية نصف المجتمع بما هي ضرورة أخلاقية عامة. ولكن هذه القضية ظلت مستبعدة من التحليل والنقاش العيني للواقع، لأن الفكر التحديثي العربي الحديث، وخصوصا السياسي منه، قد جفل أمام حقائق التخلف الاجتماعي، ولم ينتقدها إلا في صورة الشعارات والعناوين العامة، أو أنه ما أراد في معظم تياراته أن يبرز أولوية التحول الاجتماعي الشامل، ومحور هذا التحول الشامل هو تحرّر المرأة، لأن مقياس تقدم الأمة هو تحرّر المرأة فيها. فالمرأة عقدة عقد المجتمع. يرتبط هذا الأمر بوجل مرضي في الثقافة العربية الحديثة تجاه أركان التخلف الاجتماعي، وبتسامح بالغ مع من يتباهى بمظاهر التخلف كالحجاب، باسم الأصالة والديانة"[1] .

قد يبدو النموذج التونسي مخالفة لهذا التوصيف العام، لكن هذه المخالفة ظاهرية لا غير، لأن النموذج التونسي يخضع لهذه القاعدة

---

[1] حاضر الدين في دنيا العرب. بيروت، دار الطليعة، ط 2: 2002، ص 230.

يذكر عزيز العظمة أيضا هذا المثال ذا القيمة النموذجية لمحمد جميل بيهم وزوجه نازك العابد: "كان السيد محمد جميل بيهم زوجا لنازك العابد التي كانت لولب حركة الترقي الاجتماعي للمرأة في سورية بعد الحرب العالمية الأولى، ولبست هي ومناصراتها اللباس العسكري واشتركن في معركة ميسلون، وعالجن جراح يوسف العظمة وهو يحتضر بعد أن هربت فلوف الرجال الصناديد النشامى من المعركة. وكان محمد جميل بيهم قد كتب عدة كتب تناصر المرأة ورقيها وتحررها، ولكنه آثر أن يهمش هذه القضية بدعوى ضرورات مقاومة الانتداب الفرنسي في سورية ولبنان. وينسحب هذا الأمر على كثيرين ممن كانوا أقل التزاما منه بقضايا التحرر والترقي الاجتماعيين" ص 249.

العامة ثم يتجاوزها، لا أنه يشذ عنها، عكس ما يدّعي أصحاب طرح "عبقرية الأمة"، الذين هم في الغالب يستعملون هذا الطرح لحجب التناقضات السابقة والحالية حول موضوع المرأة، وتجاهل أن مكاسب المرأة التونسية لم تتحقق إلا بعراك عنيف داخل الدائرة الوطنية ذاتها. إنهم يصدرون عن فكرة الاستمرارية الإصلاحية التي تنفي طفرة الحداثة من أجل الدفاع عن تاريخ يقدّم على أنه إنتاج داخلي بحت.

فقد شهد القطر التونسي منذ القرن التاسع عشر حركة هجرة أوروبية ما فتئت تتكاثف. وتوافد نحوه إيطاليون ومالطيون ويونان وفرنسيون مدفوعين بالرغبة في إقامة مشاريع تجارية وحرفية وزراعية في قطر قريب من أوروبا بدأ ينفتح باتجاهها نتيجة الضغوط السياسية والاختناق الاقتصادي. وكان لتوافد مئات الأسر الأوروبية على مدى عشرات السنين أثر في تغيير السلوك الجمعي، إذ بدأ مسلمو تونس يراقبون الفوارق الكبرى بين أنماط السلوك السائدة عندهم منذ قرون وأنماط السلوك الجديدة التي أتى بها الوافدون. وكانت تونس تضم أيضا أقلية يهودية مهمة تفاعلت مع هذه الأنماط الجديدة بأسرع من تفاعل المسلمين معها، فبدأ الانقسام يتعمق بين الأحياء "الأوروبية" والأحياء "العربية". أما كبار الأغنياء والأعيان والشخصيات ذات الدور السياسي، من مسلمين ويهود وأوروبيين على حد سواء، فكانوا يتعايشون في نفس المناطق الراقية المتميزة باعتدال الهواء وجمال الموقع، فكان الاختلاط أشدّ على مستوى "النخبة" والتعارض بين أنماط السلوك أكثر إثارة للتساؤل والجدل.

ومن الطبيعي أن يكون وضع المرأة من المواضيع التي استأثرت بالقدر الأكبر من الاهتمام[1] ، إذ كان الكثير من النساء الأوروبيات ثم

---

[1] أثارت مسائل كثيرة متعلقة بالسلوك نقاشات واسعة بين الفقهاء، مثل توقي المسلم من الوباء باستعمال قواعد الحجر الصحي، وقد أفتى بجوازه الشيخ محمد بيرم الثاني (1749- 1831) في رسالة "حسن النبأ في جواز التحفظ من الوباء" وأفتى بحرمته الشيخ

اليهوديات لاحقا يتصرفن حسب التقاليد الأوروبية كما هي عليه في ذلك العصر. وكان الأعيان والخاصة من المسلمين أكثر ميلا عن كل جديد طارئ على حياة المرأة فلا يرون فيه إلا انحرافا أخلاقيا واغترارا بالوافد وخدشا لشرف الأسر، فتعالوا بأسرهم العريقة أن تتخرط في هذا الانحراف وتنزهوا بنسائهم أن تلحق بهنّ الريبة وسوء السمعة. ولم يشذّ المصلحون عن ذلك، فقد كانوا في الغالب ينتمون إلى الأسر الثرية أو كانوا مرتبطين وثيقا بجهاز الدولة، مثل الوزير خير الدين (1822- 1889) والشاعر محمود قابادو (1815- 1871) والمؤرخ أحمد بن أبي الضياف (1802- 1874) والكاتب محمد بيرم الخامس (1840- 1889). فهؤلاء المصلحون إما أنهم أهملوا موضوع المرأة ولم يسطروا فيه حرفا، أو أنهم اتخذوا منه مواقف محافظة. وقد اقتصر همّهم الإصلاحي على أمور السياسة والاقتصاد والعمران دون المجال الاجتماعي. بل إن بعث المؤسسات التعليمية الجديدة لم يوفّر الفرصة لفتح ملف تعليم المرأة إلا بعد انتصاب الحماية الفرنسية بتونس سنة 1881، واختلط رفض تعليم المرأة

محمد بن سليمان المناعي (ت 1831) في رسالة عنوانها "تحفة المؤمنين ومرشدة الضالين"، ومثل لبس المسلم "البرنيطة"، وقد أفتى أغلب الفقهاء بتكفير من أقدم على ذلك، ومنهم الشيخ محمد بن الخوجة الحنفي (ت 1907)، ومثل أكل ذبائح النصارى فأفتى محمد بيرم الرابع (1805- 1861) بالجواز إذا كانت بطريقة الذبح والمنع إذا كانت بطريقة القتل، وهي الطريقة الحديثة، ومثل مشاهدة العروض المسرحية، ولم يمنعها فقهاء تونس في الغالب، عكس فقهاء المغرب الأقصى، الخ. فكل هذه المسائل التي كانت محل جدل بين الفقهاء إنما تؤكد اكتساح منظومة سلوكية جديدة الفضاء المادي والذهني لـ"دار الإسلام" ومزاحمتها لثوابته. والملاحظ أن اتجاه الفقهاء كان في الغالب توقي البدعة بتهويل أمر الإقدام عليها، رغم أن الوقائع كانت تسير بالاتجاه المقابل. فلا يمثل الموقف الرجالي من سلوك المرأة والسلوك الرجالي مع المرأة إلا استمرارا لمحاولات الذاكرة الفقهية التحصن من ضغط الوقائع الحادثة.

بعد ذلك بموقف مقاطعة المدارس الجديدة لأنها فرنسية[1]. وظل المصلحون، دع عنك المحافظين، مؤمنين طيلة القرن التاسع عشر بما أسماه الطاهر الحدّاد لاحقا بوهم إقامة المدنية العربية على محض جهد الرجال. أما في الأوساط الشعبية فكانت البيوت مغلقة على النساء ولم تتوفّر فرص كثيرة للاحتفاظ بمعلومات دقيقة حول الحياة اليومية للتونسيات في القرن التاسع عشر. ذلك أننا ندين في الغالب إلى الرحالة الأوروبيين بالمعلومات عن الحياة اليومية في الإيالة التونسية من خلال ما دونوه من رحلات ومذكرات ورسائل ووثائق. أما التونسيون فلم يكن نشأ لديهم في هذا القرن أدب اجتماعي يصوّر الحياة اليومية، بل كان الخوض في مسائل من هذا النوع يعتبر خروجا عن الذوق السليم. وظل الأدب تقليديا في أغراضه سواء أكان إصلاحيا أم محافظا. فالفارق بين الاتجاهين يبرز في مستوى المواقف من بعض الأحداث والتوجّهات وليس في المباني والأغراض. ويعدّ محمود قابادو شاعر الإصلاح الأكبر لكن شعره ظل من الناحية الفنية محافظا بعيدا عن تصوير الحياة اليومية للبيئة التي كان يعيش فيها ويحاول إصلاح أمرها[2]. فقد استمر الغزل غرضا مقلدا تذكر فيه نساء وهميات لا وجود لهن خارج القصيدة، أما ذكر النساء الحقيقيات فكان يعتبر أمرا مخالفا للذوق السليم. ففي قصيدة طويلة نظمها لتهنئة المشير محمد باشا باي (1855 - 1859) في عرس أخته لا يذكر شيئا عن العروس وفضائلها ولا يتجرأ على تسميتها باسمها، ويكتفي بالتشبيهات والكنايات والاستعارات، مثل قوله مخاطبا الباشا: [الكامل[3].

---

[1] كما يتبين مثلا من موقف زعماء الحركة الوطنية، وسيرد لاحقا.

[2] قارن بمواقف الشاعر الاجتماعي سعيد أبو بكر (1899 - 1948) معاصر الحدّاد الذي ناصر القضايا الجديدة ومنها قضية المرأة.

[3] ديوان قبادو، تحقيق عمر بن سالم، تونس، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، 1984. ج1، ص 58.

أبديت عرسا لا يزال حديثه طـول الزمان مخلدا ومسطرا

أربا على المأمون إذ زفت له بنت ابن سهل في المكارم والثرا

كذلك لا يورد في مرثياته بمناسبة وفاة بعض الأميرات إلا أبيات التعزية للزوج أو الأب، وعندما توفيت "اللا كبيرة"، زوج الوزير خير الدين وابنة الوزير خزندار وكانت من شهيرات التونسيات لم يذكر من خصالها إلاّ أبيات معدودات تدور على الكرم والسخاء. وعندما اطلع بيرم الخامس على الجغرافية البشرية في أوروبا وحاول أن يكتب على منوالها في "صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار" (1884) اهتم بالعديد من المظاهر الحضارية مثل الأكل واللباس لكنه كان شحيحا في المعلومات حول الحياة اليومية للأسر وللمرأة تحديدا في البلدان الإسلامية، عكس وصفه النساء في أوروبا. ولا يمكن أن نفصل ذلك عن موقفه المحافظ في قضية المرأة تحديدا، رغم أنه كان من كبار دعاة الإصلاح السياسي في تونس ثم في تركيا.

وعلى العموم، تمثّل موقف النخبة التونسية في القرن التاسع عشر في السكوت عن موضوع المرأة أو التطرق إليه من زاوية إدانة الانحرافات الأخلاقية[1] . لكن الرجال والنساء من الطبقات الشعبية بدأوا يتأثرون بصفة مّا بسلوك مجاوريهم من الأوروبيين. أما المرأة في البوادي فكانت أكثر حظا، فقد ألجأها القحط والجفاف والمجاعات إلى أن تخرج من بيتها إلى الحقل لتشارك زوجها أعماله، فكانت بذلك أكثر تحررا من نساء المدن اللاتي لم يبدأن في الخروج من البيوت إلى

---

[1] يتجاوز هذا الموقف في الحقيقة القرن التاسع عشر إذ يمكن متابعته في أغلب أجزاء الثقافة العربية الإسلامية. راجع مثلا: الأخضر (لطيفة)، امرأة الإجماع. تونس، سيراس، 2001. والعظمة (عزيز)، حاضر الدين في دنيا العرب. م م.

المدارس أو الأعمال إلا في عهد الحماية الفرنسية. وفي مطلع الثلاثينات كانت تؤم أكثر من ألفي بنت المدرسة، لكنها مدارس فرنسية وذات طابع تقني في الغالب. وكان الشكل الأول للجدل حول المرأة مرتبطا بسياسة الإدماج التي عملت الحماية الفرنسية على تطبيقها، فقد تعالت أصوات بضرورة إنشاء مدارس مسلمة لتعليم البنات منافسة للمدارس الفرنسية. لكنّ العديد من الشخصيات التي دعت إلى هذا الرد الوطني اتخذت في الثلاثينيات مواقف معادية للحركة النسائية، ما يؤكد ضرورة التمييز بين موقفين، بدل جعل الموقف الثاني استمرارا للأول، كما يفترض أصحاب الاستمرارية الإصلاحية.

إنّ المواجهة بين نمطي السلوك تواصلت عقودا طويلة واتّجهت نحو اكتساح السلوك الأوروبي الأسر الإسلامية نفسها. وتتوفّر مؤشرات عديدة تدفع إلى التفكير في أنّ اختراق السلوك الجديد كل طبقات المجتمع كان أكبر مما يظن عادة. وكان الطاهر الحدّاد مبالغا عندما كتب في بداية الثلاثينيات: "(نحن) في تونس نمتاز على الشرق كله بأننا إلى اليوم لم نتوفّق في العمل لنهوض المرأة ولو بمقدار الذرة في حياتها، وليس لنا في ذلك غير الكلام. وعموم الأمة معرض عن هذا الموضوع تماما"[1]. فالتصوير الاجتماعي الذي قدمه حول واقع المرأة التونسية في عهده يشهد بعكس هذا ويؤكد أن الاختراق ما فتئ يتعاظم، فقد سجل مثلا في فصل متعلق بالسفور: "إن السفور أخذ في الازدياد بلا ريب، سواء تذمرنا منه أم لم نتذمر..." (ص 167). لكن كلامه يصبح أدعى إلى القبول إذا أخذناه في معنى أن فرص طرح

[1] امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص 5.

الموضوع كانت محدودة، إلى أن انفجر النقاش بحدة في الثلاثينيات من القرن العشرين.

ولا يعني ذلك أن الموضوع لم يطرح قبل ذلك التاريخ، إذ يتعيّن التذكير بنوع من الكتابات ندعوه بـ"المساءلات"، وقد برز في شمال إفريقيا منذ بداية الحضور الأوروبي. إنّه نوع كتابي يقع وسطا بين أدبيات الفتوى بالشكل القديم والمجادلة الفكرية كما بدأت تبرز في القرن التاسع عشر. ذلك أن بعض الشخصيات الأوروبية التي أقامت ردحا من الزمن في الغرب الإسلامي بدأت تفتح مسالك الجدل مع رجال الدين والأدب وتوجه إليهم الأسئلة والاستفسارات حول الموقف الإسلامي من قضايا عديدة ومنها المرأة. وتراوح الدافع إلى هذه المساءلة من الفضول المعرفي إلى الإحراج إلى محاولة التأثير في تفكير النخبة وسلوكها واستدراجها إلى النمط الغربي. إن هذه المساءلات هي التي دفعت اليعض من المثقفين المسلمين إلى أن يبدأوا الخوض في موضوع المرأة. فقد وجه أحد الفرنسيين قائمة من الأسئلة حول وضع المرأة في الإسلام إلى الكاتب المؤرخ أحمد ابن أبي الضياف، فردّ عليه برسالة مطولة حررت سنة 1856[1]. وكان ابن أبي الضياف يعدّ من أصحاب المواقف المنفتحة أمام الحضارة الأوروبية ومن ذوي العلاقات الجيدة مع الجاليات غير المسلمة المقيمة في تونس في عهده. وفي سنة 1895 أصدر الفقيه محمد بن مصطفى بن الخوجة الجزائري (ت 1922؟) كتابا عنوانه "الاكترات في حقوق الإناث"[2] جمع فيه الأحكام الفقهية المتصلة بالمرأة ليثبت

---

[1] نشر د. منصف الشنوفي نص الرسالة مع مقدمة وتذييل في العدد 5 من حوليات الجامعة التونسية، 1968، صص 49- 118. ويرجّح المحقق أن يكون السائل ليون روش قنصل فرنسا بتونس من 1853 إلى 1863.

[2] الجزائر، مطبعة فونتانة، 1313/ 1895.

للأوروبيين أن الإسلام كان أول من منح المرأة حقوقها. وكان هذا الفقيه قد أقام مدة في المشرق وتأثر بالأفكار الاجتماعية للشيخ محمد عبده فعمل على نشرها في المغرب الكبير وحذا حذوه في تقريب الإسلام من نفوس الأوروبيين. ولا تشذّ عن هذا المنحى رسالة محمد السنوسي (1812- 1900) "تفتق الأكمام أو دراسة عن المرأة في الإسلام" (أو: تفتق الأكمام عن حقوق المرأة في الإسلام؟) المؤلفة سنة 1897، وقد فقد نصّها الأصلي وبقيت منها ترجمة إلى الفرنسية[1]. وتواصل هذا الجدل في القرن العشرين كما يلاحظ مع عبد العزيز الثعالبي (1874- 1944) مثلا.

إن أجوبة المسلمين في تونس والمنطقة المغاربية عموما ظلت تتميز، في القرن التاسع عشر، بميل شديد إلى المحافظة وتكريس السيطرة الرجالية مع حرج واضح أمام السائلين الغربيين. ونعرض هنا موجز الأسئلة والأجوبة التي دارت عليها رسالة ابن أبي الضياف في المرأة، وهي وثيقة مهمّة تسجّل الرؤية السائدة في ذلك العصر. وسواء اعتبرنا ابن أبي الضياف منخرطا عن اقتناع في تلك الرؤية أو مجرد ناقل لها، فهي تقدم صورة تاريخية عن الوعي السائد حول المرأة[2].

---

[1] الشنوفي (علي)، مقدمة تحقيق الجزء الثاني من الرحلة الحجازية لمحمد السنوسي. تونس، الشركة التونسية للتوزيع، 1981. ص 19.

[2] يرجع هذا الغموض إلى وظيفة ابن أبي الضياف، فهو فقيه ومؤرخ وكاتب الباي، فيمكن أن يكتب من هذه المواقع الثلاثة. ولد في تونس سنة 1802 أو 1803 في عائلة تونسية الأصول معروفة بالعلم وخدمة الدولة الحسينية وتوفي بها سنة 1874. قرّبه الباي أحمد واتخذه كاتبا خاصا واصطحبه في رحلته المشهورة إلى فرنسا سنة 1846 حيث شاهد ابن أبي الضياف بأم عينيه مدى تقدم المدنية الغربية وكانت تلك أيضا الفرصة ليطلع على واقع المرأة الفرنسية، بل إنه حضر مع الباي مسرحية في الأوبرا موضوعها

	السؤال	الجواب
1	لماذا يسرّ المسلمون بالمولود الذكر دون الأنثى؟	الذكر أكثر نفعا لأبيه من الأنثى لكن الشريعة تكره النفور من الأنثى، كما ورد في الآية: "وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم..." (النحل، 58).
2	لماذا لا يسمح المسلمون بتعليم المرأة؟	يجب على المرأة المسلمة أن تتعلم ما يلزمها من أمور دينها ولا فائدة لها في تعلم ما زاد على ذلك وحسبها أن تكون ربة بيتها وخادمة زوجها. كما أن تعلم المرأة الكتابة مدعاة إلى الفاحشة وتشبه بالرجال.
3	لماذا يزوّج المسلمون بناتهم صغيرات؟	الأصل أن لا تتزوج البنت إلا عند البلوغ لكن للأب أن يزوج ابنته قبل ذلك إذا علم أنه من مصلحتها.
4	كيف يتزوّج المسلم المرأة دون أن يكون رآها وعرفها؟	النظر إلى المرأة قبل الزواج جائز.
5	كيف يحافظ المسلمون على عادة المهر وهي حط من قيمة المرأة؟	المهر شرط في الزواج وهو مذكور في التوراة وفيه فوائد كثيرة.
6	لماذا يتزوج المسلم أربع نساء عدا ما	تعدد الزوجات مانع للرجل عن الفجور

"حرية المرأة عند النصارى"، كما ذكر في تاريخه، لكن يبدو أنه أعجب بكل شيء في فرنسا سوى تحرر المرأة وقد كتب في مقدمة أجوبته: "إن كل أمة لها شرع تلقته من رسولها مؤمنة بأنه وحي من ربها يجب عليها الوقوف معه" (ص 66). ترك ابن أبي الضياف عدة آثار أهمها على الإطلاق كتاب "إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان"، طبع عدة مرات ويعد أهم الوثائق التاريخية حول تاريخ تونس في العصر الحسيني.

	ملكت يمينه؟	لأن الشهوة غالبة على مزاج العربي.
7	كيف يسمح للمسلم أن يضرب زوجته؟	الواجب على المسلم الرفق بالمرأة لكن إذا لم تنفع معها الموعظة جاز له ضربها ضرب تأديب لا تنكيل.
8	أليس منع المرأة من العمل المفيد إغراء لها بالقبائح؟	عمل المرأة رعاية زوجها وخدمة بيتها.
9	لماذا تعظم غيرة المسلم على زوجته إلى حد حجبها في البيت؟	الغيرة من الأخلاق الحميدة ولا يغار الإنسان إلا على من يحب إلا أن الشرع نهى عن الإفراط في ذلك، والأسلم أن لا تخرج المرأة من بيتها إلا للضرورة وأن تستر وجهها.
10	لماذا تسلب المرأة المسلمة من كل الحقوق؟	المرأة أميرة منزلها وسلطانة دارها.
-11 12	أليس طلاق المرأة دون ضمانات ولمجرد رغبة الرجل إضرارا بها وبولدها؟	الطلاق رحمة للزوجين والأصل أن يقع عند الضرر وله آداب مفصلة في الشرع.
13	لماذا ترث البنت نصف ما يرثه الرجل؟	كانت المرأة في الجاهلية تورث ولا ترث أما الإسلام فقد جعل الرجل يرث حصة كاملة لأنه قوّام على الأسرة والمرأة ترث نصف الحصة لأنها تعينه على ذلك.
14	لماذا تنشأ البنت المسلمة مهانة؟	لا مهانة للبنت المسلمة في أسرتها.
15	لماذا لا يرغب المسلم في المرأة إلا لجمالها دون خصالها؟	المعتمد في اختيار المرأة عند المسلم دينها.
16	لماذا يمنع المسلم زوجته من حضور الصلاة في المساجد؟	لم تمنع الشريعة النساء من ارتياد المساجد لكن ذلك ليس واجبا عليهن وصلاتهن في بيوتهن أسلم.

17	إذا منع الإسلام النساء من ارتياد المساجد فلماذا يفرض عليهنّ الحج؟	صلاة المرأة في المسجد ليست ممنوعة أما الحج فلا تقصده المرأة إلا مرة واحدة مصحوبة بمحرم فلا يقاس على صلوات الجماعة.
18	هل يصح ما نقل من أن النساء لا يدخلن الجنة؟	الجنة للرجال والنساء على حد سواء.
19	كيف يرضى الشيخ بالزواج من الصغيرة؟	قد ترغب الصغيرة في الشيخ إذا كان عالما أو صالحا أو ثريا أو وجيها، على أن أغلب شيوخ المسلمين لا يقلون قدرة على الجماع من شبابهم.
20	لماذا لا يكرم المسلمون جنازة المرأة؟	الذكر والأنثى سواء عند الجنازة والموت يسوي بين الجميع.
21	هل صحيح أن المسلم يتزوّج من العاهرة إذا عاهدته بالكف عن ذلك؟	للرجل أن يتزوج بمن يشاء.
22	هل يطلق المسلم زوجته لمجرد التطير؟	نهى الإسلام عن التطير.
23	لماذا لا تشارك المسلمة في نصرة الوطن؟	حب الوطن من الإيمان للرجل والمرأة.

ج- المرأة الجديدة والزعامات التقليدية

غيّر فرض الحماية الفرنسية على تونس سنة 1881 مجموع المعطيات، فقد تزايدت حركة الهجرة الأوروبية، وأصبح الولع بتقليد الغالب أشدّ، وتحرّرت الأقليات غير المسلمة من ضغط الأغلبية فأسرعت الخطى في مسار التغرّب فكرا وسلوكا. كما شجعت الحماية دخول البنات المدارس الابتدائية والمدارس التبشيرية للتعليم أو التدريب على

الحرف. وشجعت ما كان يعرف بـ"دار المعلمة" ويتمثل في تشغيل فتيات مقبلات على الزواج في أعمال مختلفة أهمها الخياطة، فكانت الفتيات يضطلعن بتلك الأعمال فترة محدودة ريثما يجمعن "الجهاز"، أي ما تعدّه المرأة من حوائج وآلات وزينة لتدخل بها بيت الزوجية. وكانت "المعلمات" يحققن الأرباح باستغلال الفتيات الفقيرات اللاتي يقبلن العمل القاسي لأنهن ينقطعن عنه حالما يوفّرن المال الضروري للزواج، إلا من تضطر إلى الرجوع إليه بسبب طلاق أو فاقة. وقد مكّن هذا الأسلوب من تطوير حرفة النساجة، بل إنه استمر بعد الاستقلال في شكل مقنن[1].

هيأت الأوضاع الجديدة التونسيين لاستقبال الأفكار الجديدة حول المرأة، وكانت تبلغهم أصداء من أوروبا من جهة ومن المشرق الإسلامي من جهة أخرى. بلغت مسامع المتعلمين وقائع الجدل الذي شهدته مصر عند صدور كتابي قاسم أمين "تحرير المرأة" (1899) و"المرأة الجديدة" (1900)، وانعكس ذلك الجدل في الصحافة التونسية بين مساند ومناهض. لكن الأهم من ذلك نتائج الحرب الكونية الأولى (1914- 1918) التي نقلت وضع المرأة الأوروبية نقلة نوعية وأثبتت جدارتها بالقيام بكل الأعمال إلى جانب الرجل وحطمت أسطورة اختصاصها بالأعمال المنزلية بمقتضى التكوين والطبيعة. فقد بدأت الحركة النسائية تشتد وتتماسك كما كانت تداخل بالتيارات

---

[1] صدرت سنة 1972 قوانين خاصة تسمح للمستثمرين الأجانب بتشغيل عمالة محلية خارج شروط العمل العادية بشرط أن يكون المنتوج معدًا للتصدير. وكانت هذه المؤسسات في الغالب مؤسسات نساجة، وهي التي مكنت تونس من احتلال موقع مهم في حركة تصدير المنسوجات إلى السوق الأوروبية. فمثلت هذه الطريقة التي تجمع بين الجشع الرأسمالي واستغلال الذهنية الأسرية المحافظة مكسبا للاقتصاد التونسي منذ أكثر من قرن كما مكنت الفتيات من العائلات المتواضعة من متنفس مؤقت يفصل بين أسر البيت الأبوي وأسر بيت الزوجية، وإن كان الثمن استغلالهن في الأعمال القاسية.

اليسارية الاشتراكية والراديكالية، وتسرّبت إلى الفكر التونسي من خلال الصحافة ومن خلال الدعاية الاشتراكية التي بدأت تنتشر مع ظهور النقابات والحركة الشيوعية[1]. أما الحزب الوطني ("الحزب الحر الدستوري"، تأسس سنة 1920) فلئن طرح قضية المرأة في البداية فإنه لم يولها المكانة التي تستحق. ولما غادر عبد العزيز الثعالبي تونس ليقيم في المشرق من 1923 إلى 1937 خلفه محي الدين القليبي (1900- 1954) في إدارة الحزب فكانت مواقفه أكثر محافظة في هذه القضية ولم يرها إلا مدخلا استعماريا للغزو الفكري والحضاري ووقف موقف المناوأة من الحدّاد بعد صدور كتابه المذكور رغم أن الحدّاد كان قد ناضل في صفوف هذا الحزب.

---

[1] لم يكن تأثير الحرب الكونية فكريا فحسب بل أثرت أيضا في السلوك، وهذا الأهم. وقد ورد في العدد الأول من "المجلة الزيتونية" التي كانت لسان حال المحافظين هذه الشهادة: "لما وضعت الحرب الكبرى أوزارها ورجعت الجنود إلى مساقط رؤوسها، بعد ذلك الامتزاج البالغ والارتباط الوثيق بين أفراد مختلف الأمم التي خاضت غمارها وانغمست في حماتها المسنونة، دخلت بعد ذلك الحياة العامة في مضمار تنذر دلائله بالتعقد والفوضى من جراء التفاعل الذي حصل من مزيج أخلاق متباينة وآراء متطرفة، وقد ظهر اثر ذلك بارزا في حياة الشباب وعلى الخصوص الناحية الأخلاقية منه (...). فراج عنده الأدب الداعر، وغاض فيه الحياء، وفاض على يده الفسوق، فندت عنه الفضيلة، وشاعت بينه الرذيلة، وخبت منه الإنسانية الكاملة، وطفت عليه الحيوانية الضارية، وتوزعت لذلك أطماعه هنا وهناك حتى كنت تجد ضحاياه في كل مكان ومخازيه في كل منعرج. وهو مع ذلك لا يفكر في شيء تفكيره فيما يبلغ به أبعد غايات التمدن المزعوم، وما درى الغمر أنه يسير بخطى شريعة طائشة نحو التردي في مهواة الانحطاط السحيقة...". الجزء الأول من المجلد الأول، 09/ 1936. ص 45- 46 (الطبعة المصورة، دار الغرب الإسلامي).

حول الوضع في تونس، وفي المنطقة المغاربية عموما، في فترة ما بين الحربين، يراجع:
Berque (Jacques), Le Maghreb entre deux guerres. Seuil, 1962.

والحقيقة أن مؤسس الحزب نفسه، الشيخ الثعالبي، لم يذهب بعيدا في طرح القضية. لقد صدر سنة 1905 كتاب بباريس باللغة الفرنسية عنوانه "روح التحرر في القرآن"، وعلى غلافه ثلاثة أسماء هي بالترتيب الوارد في الغلاف: سيزار بن عطار والهادي السبعي وعبد العزيز الثعالبي. والجدل قائم حول نسبة هذا الكتاب إلى الثعالبي تخصيصا، لكن الأكيد أن المباحث الدينية الدقيقة هي من تحريره وترجمة زميليه إلى الفرنسية (لأنه لم يكن يتقن هذه اللغة). فهذا شأن الفصول المخصصة للمرأة. يرد مثلا في هذا الكتاب: "من الخطأ أن تستر المرأة المسلمة وجهها وأن تنزوي في عقر دارها وتبقى منعزلة تماما عن الحياة والحضارة". وأيضا: "إن خلع ذلك الحجاب معناه تحرير المرأة المسلمة وإشهار الحرب على التعصب والجهالة ونشر أفكار التقدم والحضارة وصيانة المصالح العليا للأسرة والتراث العائلي. وهو يعني في آخر الأمر إعادة تركيب المجتمع الإسلامي كما في عهد الرسول وصحابته، أي مثل المجتمع الأوروبي". ويستخلص ما يلي: "يجب على النساء كشف وجوههن ولا ينبغي لهن الانزواء في بيوتهن والاحتجاب عن الأنظار. ويتحتم عليهن طلب العلم والالتزام بسلوك لائق ومحترم".

ومهما افترضنا من مشاركة زميليه في صياغة الأفكار، على الأقلّ عبر الترجمة، فإنّ المباحث الدقيقة حول آيات الحجاب (النور: 30- 31 والأحزاب 53- 55) والأحاديث النبوية المروية في نفس الموضوع لا يمكن أن تكون إلا من عمل الثعالبي نفسه، الذي كان يتمتع بثقافة دينية كافية، وأقام في مصر وتأثر بالشيخ محمد عبده قبل أن يعود إلى تونس سنة 1904 لينشر أفكار التجديد الإسلامي. ويرى الشيخ محمد

الفاضل بن عاشور[1] ، وتابعه في ذلك العديد من الكتاب، أن "روح التحرر في القرآن" كتب ضد المحافظين من علماء جامعة الزيتونة، خاصة أن الثعالبي تعرّض عند رجوعه إلى تونس إلى حملة ضارية نظموها ضدّه وأودت به إلى السجن مدّة شهرين. على أن هذه الرواية تبدو غير منطقية، لأن نشر الكتاب في باريس مترجما إلى اللغة الفرنسية وعليه اسم مؤلفين آخرين أحدهما يهودي فرنسي يتنافى مع فكرة توجيهه إلى الزيتونيين، بل إلى التونسيين على وجه العموم. إنما هو موجه إلى الرأي العام الفرنسي ومندرج في تلك المجادلات التي كانت الغاية منها تبرئة ساحة الإسلام دون الاهتمام بالواقع الفعلي للمسلمين. ربما كان الثعالبي يهيئ أيضا للعمل السياسي ولتأسيس حزب وطني فحاول تقديم صورة متسامحة عن تصوراته الدينية. بيد أن ما يدافع عنه في هذا الكتاب هو أدنى مما كتب في مصر مثلا في نفس الفترة إذ لا يعني رفع الحجاب هنا إلا رفع النقاب عن الوجه. أما بخصوص تعليم المرأة، فإن اللافت للانتباه تغيّر موقف الثعالبي منه في كتاب آخر أكثر شهرة هو "تونس الشهيدة" (1920)، الذي صدر أيضا في باريس بالفرنسية وبمساعدة شخص آخر هو أحمد السقا، ولا يرد تعليم المرأة ضمن قائمة المطالب المجموعة وقد مثلت برنامج الحزب الحر الدستوري، فنقرأ في الفقرة المتعلقة بحرية التعليم: "التعليم الابتدائي إجباري بالنسبة إلى الذكور وباللغة العربية"[2] ، ولا ترد أية إشارة بعد ذلك حول تعليم البنات. أما في القسم الأول من الكتاب الذي يتضمن مقارنة للوضع التونسي قبل الحماية الفرنسية وبعدها فإن الكاتب لا يبدو مستاء قط من كون التعليم القديم لم

---

[1] الحركة الأدبية والفكرية في تونس. تونس، الدار التونسية للنشر، 1987.

[2] تونس الشهيدة. تعريب حمادي الساحلي. بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط 2، 1988. ص 296.

يكن مفتوحا للنساء. لكنّه يعبّر عن شدة استيائه من برامج الحماية الفرنسية لتعليم البنات، يقول: "أصبحت الفتاة المسلمة عرضة للحيرة والاضطراب الخلقي، حيث وجدت نفسها منعزلة في وسطها العائلي بعد ما تلقت مثل هذا النوع الهجين من التربية" (ص 78). ثم يستدرك: "هل يعني هذا أننا نعارض مبدأ تعليم المرأة؟ على العكس، نحن نعترف بأن تعليمها يعتبر شرطا من شروط النهوض الاجتماعي ونحن شاعرون بهذا النقص. ولكنّنا لا نزال نكافح من أجل تثقيف أطفالنا ثقافة صحيحة. فلئن كان التعليم الذي يتلقّاه هؤلاء مضرا بعقولهم، كما سبق لنا أن بيناه، فكيف يعقل أن نطالب به لبناتنا وهن على ما هن عليه من رقة طبع وسرعة تأثر؟ إن الزجّ بأنفسنا في هذه الطريق يعني انتحارنا بأيدينا. فالمرأة هي الراعية للأسرة والمحافظة على المجتمع وأن دفعها في طريق المدارس الحكومية (الاستعمارية) يعني إلقاء ما تبقى لنا من خصوصية. ويكفي أن نطالع الصحافة الفرنسية الاستعمارية حتى نرى ما تعلق عليه من آمال كبرى في تعليم البنات المسلمات بالمدارس الحكومية لإصابة المجتمع التونسي في الصميم" (ص 76).

تظل هذه المواقف ضبابية لأنه يختلط فيها الدفاع عن الدين بتحليل الأوضاع الاجتماعية المعيشة، ويصعب التمييز فيها بين القناعات العميقة والخطابات التي يقتضيها الظرف الاستعماري، كما أن الكلمات المستعملة لا تخضع لتعريف دقيق، مثل التعليم الذي لا تتضح ملامحه وآفاقه. لكن من المتأكد أن القضية النسوية لم تمثل الشاغل الأول لدى رجال الحركة الوطنية، رغم أن بعض النساء بدأن مبكرا في الانخراط في هذه الحركة والقيام بأعمال بطولية عجز عن مثلها الرجال. إلا أن الظرف الاستعماري كان له وقع حقيقي على الأفكار، بدليل أن بورقيبة نفسه نهج نفس المسلك ولم يطرح قضية المرأة حتى

عندما ,يقنب على جماعة "الحزب القديم"، مع فارق أن موقفه لم يكن يعكس قناعة فكرية بل كان من باب تحديد الأولويات. وليس هذا الوضع خاصا بتونس بل إنه يشمل كل حركات التحرر في الأقطار العربية.

فنرى من استعراض هذه المواقف المختلفة أن الخطاب الإصلاحي في تونس لم يكن في الأصل خطابا منفتحا حول قضايا المرأة وما حصل في الثلاثينيات من القرن العشرين لم يكن تطوّرا ذاتيا لمواقف هذا الخطاب منذ بدايته وربما لم يكن متوقعا لدى أغلب المراقبين آنذاك أن يحدث تطوّر بهذا الوضوح.

3) الاستراتيجيات الخطابية

أ- الاستراتيجيات: المناضل الاجتماعي

اهتزّت العاصمة التونسية، في بداية سنة 1924، على وقع حادثة امرأة مسلمة، منوبية الورتاني، تجرأت أن تعتلي سافرة منبر إحدى الجمعيات وتلقي خطبة تطالب فيها بحقوق المرأة المسلمة، وقد تكرّر هذا التحدّي ثانية سنة 1929 مع مسلمة أخرى هي حبيبة المنشاري، وهما ناشطتان في فرع الحزب الاشتراكي الفرنسي. وفي نفس السنة دخلت أول مسلمة تونسية، توحيدة بالشيخ (1909- 1994)، كلية الطب بباريس بعد تفوّق بارز في الدراسة. لقد فرضت المرأة وجودها في المجتمع وبقي على الوعي الرجالي أن يتعامل مع هذا المستجدّ. ما يدعى بتحرير المرأة هو تعبير عن إدارك ذكوري لواقع حركة نسائية كانت مضطرمة في أعماق المجتمع.

كيف سيواجه دعاة التغيير هذا المناخ المعقّد وما هي الاستراتيجيات التي سيعتمدون للربط بين الواقع والوعي؟

ثمة حالتان نمطيتان، إحداهما حالة المناضل الاجتماعي والأخرى حالة الزعيم السياسي. كلاهما ينشد التغيير لكن ترتيب الأولويّات بينهما مختلف. جسّد الحالة الأولى في التجربة التونسية الطاهر الحدّاد [1]، بينما جسّد الحبيب بورقيبة الحالة الثانية من نفس التجربة.

لقد شجع ذلك المناخ الطاهر الحدّاد على إصدار كتاب "امرأتنا في الشريعة والمجتمع" (كتب بين 1928 و1929 وصدر سنة 1930) فكان له وقع القنبلة، ودفع صاحبه الثمن غاليا إذ عاش مهانا منبوذا إلى أن توفي شابّا سنة 1935. فقد صبّ عليه رجال الشرع جام غضبهم كأنهم حمّلوه كل تلك التغيرات التي ما انفكت تحصل في المجتمع ضد إرادتهم وقناعتهم. وكان الطاهر الحدّاد نفسه متخرّجا من جامعة الزيتونة لكنّه لم يكن من مدرّسيها وسحب منه حق التدريس بعد صدور كتابه، بل سحب منه حق ممارسة خطة الإشهاد بدعوى الشك في عدالته.

لا شك أن عوامل حافة ينبغي أن تراعى عند تفسير الحملة الشديدة التي حاصرت الحدّاد والقليل من الأنصار الذين التفوا حوله وذلك لفهم دوافع المواقف المحافظة التي صدرت عن مختلف الأطراف

---

[1] ولد الطاهر الحدّاد سنة 1899 ودرس في جامع الزيتونة وحصل سنة 1920 على شهادة "التطويع" واتصل بالشيخ عبد العزيز الثعالبي منخرطا في العمل الوطني.
ثم التقى سنة 1924 الزعيم النقابي محمد علي الحامي فتغيرت نظرته إلى الأمور وأصبح يعتبر العمل الاجتماعي على رأس الأولويات واتجه ينقد الأساليب التي كانت تعتمدها الحركة الدستورية القديمة، خاصة بعد مغادرة الثعالبي القطر التونسي صوب المشرق.
ويبدو أن النهاية المأساوية للتجربة النقابية الأولى دفعته إلى مراجعة ثانية فأيقن بضرورة إقحام المرأة في المشروع النهضوي والاجتماعي والوطني، وبدأ ينشر مقالات حول هذا الموضوع توجها بكتابه "امرأتنا في الشريعة والمجتمع".

ومنها رجال الحركة الوطنية. لقد صدر الكتاب سنة 1930 وهي السنة التي مثلت في تاريخ المغرب العربي منعرجا حاسما للحركات الوطنية، وقد حدث هذا المنعرج نتيجة استياء طفت فيه التعبيرات الدينية. إن الأزمة الاقتصادية العالمية التي كان لها أثرها في المنطقة بدت ثانوية بالمقارنة بثلاثة أحداث كبرى حصلت نفس السنة هي انعقاد المؤتمر التبشيري الضخم المعروف بالمؤتمر الأفخرستي في قلب العاصمة التونسية واكتساح المئات شوارعها في زي المبشرين المسيحيين، والاحتفال الضخم الذي أقيم بمدينة الجزائر بمناسبة مرور قرن على الاحتلال الفرنسي، وصدور الظهير البربري بالمغرب الأقصى. فهذه الأحداث الثلاثة نمّت شعورا قويا لدى العدد الأكبر من الناس بأن الاستعمار لم يعد يكتفي بالسيطرة على الخيرات بل يريد السيطرة على العقول من خلال التبشير ومحاولة فسخ الهوية الدينية والحضارية الإسلامية على المنطقة أو على أجزاء منها. وكثيرا ما وجد المصلحون أنفسهم في وضع من يتحمّل مسؤولية ما أراد أن يحذّر منه.

لقد حاول الحدّاد أن يعالج شأن صنفين اجتماعيين أدرك أهميتهما في النهضة الوطنية وخطورة أن يظلا في وضع بائس تستغله القوة الاستعمارية بواسطة مدارسها أو نقاباتها العمالية التي لا تعترف بالقومية المحلية. لكنه غدا متهما بمساعدة الاستعمار بسبب دعوته إلى إدماج النساء والعمال في الحركة الإصلاحية التي ظلت رجالية نخبوية إلى ذلك التاريخ. وذهب ضحية ظاهرة تكرّرت في العديد من المجتمعات العربية أصاب عزيز العظمة عندما أسماها "الإدغام بين تصور السيادة الوطنية وبين السيادة على المرأة". ظلت التهمة تطارد الحدّاد بأنه ساهم موضوعيا في تحقيق أهداف المؤتمر الأفخرستي، لكن أنصاره ردّوا آنذاك أن رجال الشرع لو صرفوا جزءا من الجهد الذي صرفوه في مناوءة

الحدّاد للتصدي لذاك المؤتمر لربّما تمكنوا من إبطاله، فضلا عن مشاركة البعض منهم في جلسته الافتتاحية. أما موقف الإقامة العامة (إدارة الحماية) فتتلخص في هذه الفقرة المقتبسة من رسالة موجهة إلى وزير الخارجية الفرنسي: "إن تلك المهاترات التي احتدّت لهجتها أحيانا لا تثير امتعاضنا إذ تكاد تستأثر وحدها باهتمام الصحافة المحلية في موضوع لا يهمنا مباشرة فتصرفها إلى حين عن المطاعن التي ألفت رشق حكومة الحماية بها"[1].

شكّلت نظارة الجامعة الزيتونية لجنة من كبار العلماء للحكم في قضية كتاب الحدّاد وتوضيح الموقف الشرعي من القضايا التي أثارها. فأدانت اللجنة الكتاب وصاحبه، إلا أن أعضاءها لم يتنزّلوا إلى مجادلة الكاتب باعتبارهم من كبار العلماء، واكتفوا بمساندة الردود التي كتبها آخرون وصدرت في شكل كتب أو مقالات صحفية. وأهم الردود كتابان. الأول، وهو الأشهر والأكثر متانة في مضامينه، حرّره محمد الصالح بن مراد المدرّس الحنفي بجامع الزيتونة وعنوانه "الحداد على امرأة الحدّاد أو رد الخطأ والكفر والبدع التي حواها كتاب امرأتنا في الشريعة والمجتمع". صدر سنة 1931 وعلى غلافه إجازة النظارة العلمية بجامع الزيتونة. والثاني حرّره عمر بن إبراهيم البري المدني وكان قريبا من أوساط الحزب الحر الدستوري وصديقا لمحي الدين القليبي، عنوان الكتاب "سيف الحق على من لا يرى الحق"، وورد أيضا على غلافه إجازة النظارة العلمية وتوقيع أعضائها وعبارة "قدم هذا الكتاب إلى النظارة العلمية بالجامع الأعظم

[1] نشر أحمد خالد هذه الوثيقة بعد تعريبها في: أضواء من البيئة التونسية على الطاهر الحدّاد. ط 3، تونس، 1985. ص 394.

جامع الزيتونة أدام الله عمرانه فصادقت على ما فيه ووافقت على طبعه ورواجه بين المسلمين حسب أختام شيوخها الأعلام المرسومة في أول الكتاب".

وقد احتوى كتاب الطاهر الحدّاد المذكور سابقا وثيقة في غاية الأهمية تتمثل في إجابات مجموعة من رجال الشرع حول قضايا تتصل بالمرأة. فهذه الوثيقة تقدّم شهادة تاريخية على وضع الفكر الفقهي حول المرأة في بداية القرن العشرين عموما. ذلك أنه خطر للطاهر الحدّاد أن يطرح على كبار العلماء أثنتي عشر سؤالا قبل تحرير كتابه "امرأتنا في الشريعة والمجتمع"، كأنه كان يريد أن يدين مواقفهم من طرف خفي. ولعلّ ذلك ما زاد من نقمتهم عليه بعد صدور الكتاب. فالحدّاد وجّه أسئلته إلى أعلى الهرم الديني الممثل بالمشائخ الستة الكبار الذين كانوا مرجع القضاء والتعليم والفتوى. واختار الحدّاد ستّة شيوخ ثلاثة منهم من المذهب المالكي وثلاثة من المذهب الحنفي وطرح عليهم، دون أن يعلمهم بحقيقة نواياه، اثنتي عشر سؤالا أجابوا عنها بكل تلقائية لأنهم لم يدركوا أنه سيدوّنها في كتابه. وكان اختياره لتلك المسائل في غاية الذكاء، فهو، على خلاف جون روش مثلا، كان مدركا للتفاصيل التي تمنع الفكر الفقهي من إقرار المساواة بين المرأة والرجل. فلم يطرح أسئلة عامة تستدعي الإجابات الفضفاضة والخطابية. بل طرح على أنظارهم مسائل فقهية دقيقة ليدفعهم إلى إجابات فقهية دقيقة، حسب طريقة الإفتاء التقليدي.

ويلخص الجدول التالي المواضيع التي دارت عليها أسئلة الحدّاد، مع ملاحظات حول المشاكل التي تتضمنها.

	موضوع السؤال	أوجه الضرر وغياب المساواة
1	حق المرأة في اختيار زوجها	زواج المرأة دون رضاها وزواجها قبل البلوغ
2	حق المرأة في فسخ الزواج إذا ظهر في الزوج عيب موجب لذلك ومصيرها إذا ظهر فيها عيب موجب لفسخ الزواج	توسيع حق الرجل في الطلاق دون ضابط وتضييق حق المرأة في الفراق حتى عند الضرر.
3	مصير الزوجة إذا غاب عنها زوجها غيابا طويلا	توسيع حق الرجل في الطلاق دون ضابط وتضييق حق المرأة في الفراق حتى عند الضرر.
4	وقوع الطلاق بمجرد تلفظ الرجل به	توسيع حق الرجل في الطلاق دون ضابط وتضييق حق المرأة في الفراق حتى عند الضرر.
5	حقوق المرأة إذا طلقها الرجل	توسيع حق الرجل في الطلاق دون ضابط وتضييق حق المرأة في الفراق حتى عند الضرر.
6	حق المرأة في طلب الفراق بواسطة القاضي إذا استحالت معاشرة الزوج	توسيع حق الرجل في الطلاق دون ضابط وتضييق حق المرأة في الفراق حتى عند الضرر.
7	ملاعنة المرأة للرجل إذا رأته يزنى	حق الملاعنة للرجل دون المرأة
8	صحة عقد الزواج إذا أضمر الرجل نية الطلاق	توسيع حق الرجل في الطلاق دون ضابط وتضييق حق المرأة في الفراق حتى عند الضرر.
9	حقوق المرأة في البيت	تسلط الرجل على المرأة

10	حق المرأة في التصرف في مالها	المرأة أسيرة البيت[1]
11	حق المرأة في تولي شؤون خارج البيت مثل إمامة الصلاة أو القضاء.	المرأة أسيرة البيت
12	ما تستره المرأة من جسدها	المرأة أسيرة البيت

كما يلخص الجدولان التاليان أجوبة الشيوخ من المذهبين المالكي والحنفي.

أجوبة شيوخ المذهب الحنفي

سؤال	الحطاب بوشناق	عثمان بن الخوجة	أحمد بيرم
1	المرأة الحرة المكلفة تختار زوجها بنفسها قياسا على تصرفها بمالها، ولا يتدخل وليها إلا إذا أرادت التزوج من غير كفء. ويستحسن أن تفوض أمر زواجها لوليها من باب الأدب.	البنت غير البالغة يزوجها وليها فإذا بلغت لا تفسخ العقد إلا إذا كان وليها غير الأب والجد. البالغة تختار زوجها بنفسها ويمكن للولي الاعتراض إذا أرادت التزوج بغير كفء.	المرأة تختار من حيث خلق الرجل وخلقه والولي من حيث الكفاءة.
2	تخير المرأة بين فسخ النكاح أو إمضائه إذا ظهرت في الرجل عيوب مثل الجذام	ليس للزوج أو الزوجة أن يفسخا النكاح بظهور عيب بعده.	لا تردّ حرة بعيب مطلقا.

[1] هذه هي الحالة الوحيدة التي يقر فيها الفقه بالمساواة بين الرجل والمرأة، مع استثناءين هما حالة المرأة المبذرة التي يمنعها زوجها عن التبذير، ولا يرد أن من حق الزوجة أن تمنع الزوج المبذر من التصرف بماله، وحالة التبرع، فلا تتصرف المرأة إلا بنسبة الثلث. إلا أن مقارنة هذه المسألة بالمسألتين المواليتين يبين أن المرأة لا يمكن لها أن تنتفع بهذا الحق بما أنها تمنع من الخروج من البيت. وقد صور الحدّاد ما كان يحدث واقعيا، إذ يستحوذ الرجل على مالها لأنه لا يمكنها التصرف فيه إلا بواسطته.

	والبرص والجنون. أما الرجل فيملك حق الطلاق بمضيه في حالة العيب وغيره.		
3	لا تطلق الزوجة إذا طال غياب زوجها سواء أكانت تصلها النفقة أم لا، كما لا تطلق إذا كان حاضرا ولا ينفق عليها لكن الطلاق في هذه الحالة مستحبّ درءا للفساد. وقال بعض الحنفية: تطلق بعد أربع سنوات.	لا تطلق المرأة من زوجها ولو غاب طويلا وتوقف عن الإنفاق عليها.	الطلاق من حق الرج وحده فلا تطلق امرأ مفقود.
4	الزواج عقد ينتفع به الرجل ببضع المرأة مقابل ما دفعه من مهر وهو يطلقها متى يريد لأنه إنما يسقط بذلك حقه في هذا الانتفاع.	يمضي الطلاق بمجرد تلفظ الرجل به.	يمضي الطلاق بمجر تلفظ الرجل به.
5	ليس للمرأة حق الطلاق أو ضمانات إذا طلقها الرجل. لكن يمكن أن تشترط وقت النكاح أن تكون عصمتها بيدها فتطلق متى تشاء.	الطلاق حق الرجل بوقعه متى شاء ولا ضمان للمرأة.	ضمان المرأة في حال الطلاق هو الإمتاع
6	لا تطلب المرأة الطلاق من القاضي إلا في حالة الضرر أما سوء المعاشرة فلا يكفي.	لا تطلب المرأة الفراق لمجرّد استحالة المعاشرة.	يمكن للمرأة أن تر أمرها للقاضي إذ أساء الرجل معاشرة

7	الزوج ينتفع وحده بزوجته أما الزوجة فلا تنتفع وحدها بزوجها لذلك كان اللعان حقا للرجل دون الزوجة.	الزوج منتفع وحده ببضع زوجته أما الزوجة فليست منتفعة وحدها بزوجها فلا يحق لها طلب اللعان.	وضع اللعان لحماية النسب فهو للرجل دون المرأة.
8	زواج الرجل مع إضمار نية الطلاق جائز.	عقد النكاح مع إضمار الطلاق جائز.	إذا كتب شرط الطلاق صار الزواج زواج متعة فهو باطل.
9	المرأة مساوية للرجل في البيت وليس للرجل أن يأمرها بشيء إلا الفراش.	واجب الرجل الإنفاق على زوجته وواجبها طاعة أمره.	الرجال قوامون على النساء ولا ولاية لهم عليهن عدا حقوق الزوجية.
10	المرأة الرشيدة تتصرف في مالها دون إذن زوجها.	لا تتقدم المرأة في الصلاة لأنها تفتن الرجال بصوتها.	الرشيدة مطلقة التصرف بمالها.
11	لا تصلح المرأة لجميع الوظائف ويمكن أن تتولى القضاء دون إقامة الحدود ويمكن أن تؤم النساء وتتوسطهن.	المرأة البالغة الرشيدة تتصرف في مالها دون إذن زوجها.	المرأة تكون دائما في المقام الثاني بعد الرجل.
12	جسم المرأة عورة إلا الوجه والصوت لكن يفضل أن تحجب الشابة وجهها لانتشار الفساد.	جسم المرأة عورة إلا الوجه والكفين وستر الوجه ليس واجبا.	تستر المرأة كل جسدها حتى الوجه والكفين لانتشار الفساد.

أجوبة شيوخ المذهب المالكي

السؤال	محمد العزيز جعيط	الطاهر بن عاشور	بلحسن النجار
1	الأب يزوج البكر والصغيرة والثيب تختار زوجها.	الأب يزوج البكر بغير رضاها ما لم يضر بها والثيب تختار زوجها.	الأب يجبر ابنته البكر والثيب تختار زوجها بنفسها.
2	حدوث العيب بالزوج يوجب الخيار للزوجة.	إذا حلت العيوب الموجبة للفسخ بالزوج كانت المرأة مخيرة بين البقاء والفراق. وإذا ظهر العيب بالزوجة وكان قديما قبل العقد يخير الزوج ويمكن أن يطلب استرجاع المهر.	ظهور العيب السابق على عقد الزواج بأحد الزوجين يوجب للآخر الخيار، أما طروء العيب بعد العقد فيوجب الزوجة الخيار إذا كان من مبطلات النكاح مثل الجذام والبرص والجنون.
3	تخير المرأة إذا غاب زوجها أكثر من ثلاث سنوات.	لا تطلق زوجة الغائب المعلوم وجوده ما دام يجري عليها النفقة. المفقود في دار الإسلام تطلق زوجته بعد أربع سنوات. المفقود في دار الحرب لا تطلق زوجته إلا بعد مدة التعمير أي الفترة التي يعيشها عادة أمثاله.	المفقود في دار الحرب لا تطلق زوجته إلا بعد انقضاء أمد التعمير والحكم بموته. والمفقود في دار الإسلام لا تطلق زوجته إلا بعد أربع سنين. والغائب المعلوم لا تطلق زوجته إلا إذا ثبت قصده الإضرار بها.
4	يمضي الطلاق بمجرد تلفظ الرجل به.	يمضي الطلاق بمجرد تلفظ الرجل به ما لم يكن مجنونا أو فاقد التمييز.	يمضي الطلاق بمجرد تلفظ الرجل به ولو في حالة غضب.

5	الطلاق بيد الرجل يوقعه متى يشاء ولا ضمان للزوجة.	لا ضمان للمرأة عند الطلاق.	حق الطلاق بيد الرجل يمضيه متى شاء ويستحب فيه الحكمة والاعتدال.
6	لا تفرق المرأة عن زوجها إلا في حالة الضرر ولا يعتبر وضع المعاشرة.	تلجأ المرأة إلى التحكيم إذا فسدت المعاشرة وليس من حقها الطلاق.	إذا ساءت المعاشرة التجأ الزوجان إلى الصلح والتحكيم ولا يحق للمرأة الطلاق لذلك.
7	الرجل يلاعن المرأة في زناها وليس لها أن تلاعنه في زناه.	علة مشروعية اللعان المحافظة على النسب لذلك كان حقا للرجل دون المرأة.	شرع اللعان لنفي النسب فهو حق للرجل وحده.
8	يصح النكاح مع إضمار الرجل نية الطلاق.	يصح النكاح إذا أضمر الرجل نية الطلاق ما لم يجعله شرطا مكتوبا وإلا فهو زواج متعة وحكمه البطلان.	يصح النكاح إذا أضمر الرجل نية الطلاق.
9	واجب المرأة في البيت رعاية زوجها وواجبه الإنفاق عليها.	الرجل والمرأة مأموران بحسن المعاشرة ومن يمتنع منهما عن واجباته يجبر عليها.	للمرأة في بيتها من الحقوق بقدر ما عليها من واجبات وللرجل القوامة والزعامة.
10	تتصرف المرأة الرشيدة في مالها دون إذن الرجل إلا في التبرع.	المرأة الرشيدة تتصرف في مالها دون إذن الرجل إلا في التبرع بأكثر من الثلث.	للمرأة الحرية المطلقة في التصرف في مالها إلا أن تكون مبذرة.
11	لا تتولى المرأة الإمامة	لا تتولى المرأة كل	تتولى المرأة من المناصب

	ولا القضاء.	أنواع الوظائف لكن يمكن أن تضطلع بما يناسبها منها.	ما لا يتناقض وأنوثتها مثل إسعاف الجرحى.
12	المرأة عورة عدا الوجه والكفين ويجب ستر الوجه إذا خيف الفتنة.	المرأة عورة إلا الوجه والكفين ولا يجب عليها ستر وجهها وكفيها عن أحد من الناس ولو أجنبيا. ويمكن أن لا تستر شعرها وذراعيها أمام المحارم. يستحب أن تستر وجهها درءا للفساد.	يجب على المرأة ستر وجهها وسائر بدنها عن الأجنبي فلا يظهر إلا عيناها.

لقد ناصر الحدّاد مجموعة صغيرة من المستنيرين منهم زين العابدين السنوسي صاحب كتاب "الأدب التونسي في القرن الرابع عشر" (1928) وأبو القاسم محمد كرو مؤلف أوّل كتاب حوله سنة 1957 وأحمد الدرعي ومحمد الحليوي والصحفي الهادي العبيدي. كما سانده شاعر تونس المشهور أبو القاسم الشابي. إنّ الجامع بين هؤلاء أنهم يمثّلون نوعا جديدا من الكتابة، هي الأدب في شكله الحديث والصحافة التي شهدت تطورا نوعيا في تلك الفترة (أكثر من أربعين نشرية في مطلع الثلاثينيات). فالنهضة الأدبية كانت جزءا من حركة التنوير التي أنشأت كتابة جديدة نافست الأساليب القديمة وهزت سلطة أصحابها من الشيوخ والأدباء التقليديين. كتب محمد الفاضل بن عاشور: "أما الوصف الاجتماعي فيكاد يختص به كاتب واحد هو الطاهر الحدّاد. وقد أظهر براعته في هذا المنهج في كتابيه "حركة

العمال التونسيين" و"امرأتنا في الشريعة والمجتمع"[1]. والواقع أن الكتابة الاجتماعية لم تكن مجرد صنف يضاف إلى الأصناف الكتابية السائدة بل كانت تحوّلا في تقاليد الكتابة ذاتها.

يبرز هذا التحوّل من خلال بنية كتاب الحدّاد، إذ هو مقسم إلى جزئين تشريعي واجتماعي، الجزء الأول قائم على مناقشة الفتاوى ومحاولة إقامة تاريخية للأحكام، والجزء الثاني قائم على الوصف الاجتماعي. الجزء الأول يقابل كتاب "تحرير المرأة" لقاسم أمين والثاني كتابه "المرأة الجديدة". كان الحدّاد واضحا منذ أول جملة من الكتاب: "المرأة هي أم الإنسان". أم الإنسان وليست أم البنين. منطلق الحدّاد منطلق إنسوي (humaniste) وليس إصلاحيا تقليديا. مفهوم الإنسانية صدى للحركة الرومانسية التي كان صديقه الشابي شاعرها. ويضيف: "إذا كنا نحتقر المرأة ولا نعبأ بما هي فيه من هوان وسقوط فإنما ذلك صورة من احتقارنا لأنفسنا". ليست القضية امرأة منحطة ورجلا يحاول إصلاح أمرها بل رجل منحط يحاول أن يفرض انحطاطه نظاما حضاريا. أخيرا: "هم في أوروبا متفقون على تعليم المرأة وتربيتها (...) ثم هم يختلفون بعد ذلك في تقدمها مع الرجل إلى الإنتاج المادي وسيادة الدولة وتحمل أعبائها بالمساواة معه حتى لا يمتاز عليها في شيء(...) وقد أخذت الدول الأوروبية اليوم بهذا الرأي مع التدرج". اعتراف واضح بأفق إنساني يجب بلوغه، بالتدرج نعم، لكنه الهدف ولو كان من دفع أوروبا الاستعمارية.

نزعة إنسويّة بدل الإصلاحية التقليدية، ونقد للذات بدل التعالي الذكوري باسم الإصلاح، وتوجيه النظر إلى العالم بدل النص،

---

[1] الحركة الأدبية والفكرية في تونس، ص 162

هذه السمات تشي بفكر تيقّن أن الحداثة ليست مجرّد قوس عابر في تاريخ البشر. ما هو دور الدين حينئذ؟ ليس دور الدين أن يقول ما ينبغي (وظيفة الفتوى) بل أن لا يتعارض معه (وظيفة الإصلاح الديني): "إن الإسلام بريء من تهمة تعطيله الإصلاح". لقد قبل الطاهر الحدّاد بجمعه الجزءين التشريعي والاجتماعي أن يتكفّل بالمهمتين برنامجا واحدا، مهمة الإصلاح الديني ومهمة التحديث الاجتماعي، بدل أن ينخرط في الفصل الذي سقط فيه قاسم أمين عندما ترك ميدان التأويل للأزهريين وانتقل من تحرير المرأة إلى المرأة الجديدة. من هنا كان الطاهر الحدّاد مواصلا لقاسم أمين ومراجعا لمنهجه في نفس الوقت، أي إنه كان أكثر جذرية في نقده للثقافة الرجالية حول المرأة لأنه رفض أن يترك ميدان التأويل لخصومها.

أقام الحدّاد الجزء التشريعي على فكرة بسيطة: إذا كان مبدأ التدرّج هو المبدأ العام في تاريخ الإنسانية، الإنسانية المسلمة والغربية على حد سواء، فينبغي أن تخضع الأحكام الدينية أيضا لهذا المبدأ. من هنا يخرج الحدّاد عن صدام الحضارات والتنافس المزعوم بين موقفين حضاريين حول المرأة والجدل القديم المتواصل حول خصوصيات الشرق أو الإسلام. من هنا أيضا يثمّن الدين الإسلامي دون أن يترك المجتمعات الإسلامية تحت وصاية الفقهاء ونظرياتهم التأويلية القديمة.

إن المقارنة بين إجابات الشيوخ التي عرضنا سابقا تبرز العديد من الاختلافات بينهم، لكنهم جميعا يختلفون في المنهج عن مقاربة الطاهر الحدّاد التي تعتمد القراءة المقاصدية الراديكالية وتنطلق من المعاينة الاجتماعية وليس من النص، فهو يقول صراحة: "لقد حكم الإسلام في آيات القرآن بتميز الرجل عن المرأة في مواضع صريحة. وليس

هذا بمانع أن يقبل بمبدأ المساواة الاجتماعية بينهما عند توفر أسبابها بتطور الزمن ما دام يرمي في جوهره إلى العدالة التامة وروح الحق الأعلى" (ص27).

هذه المقاصدية تتجاوز أيضا الفتاوى الإصلاحية ومقاصد أصول الفقه، الشاطبية والشاطبية الجديدة. فالفتاوى الإصلاحية، مثل فتاوى عبده أو الفاسي، تقوم على الحيل البلاغية، أما مقاصديّة الحدّاد فإن أفضل تسمية مناسبة لها هي المقاصدية الارتقائية أو التطورية[1]. فهي تقوم على التمييز بين ما جاء به الإسلام وما جاء من أجله، كما يقول صاحب "امرأتنا في الشريعة والمجتمع"، وهي تفتح السبيل لنظرية تفسيرية لا تربط المقاصد بالنص بل تربطه بالواقع، ما يعني أنها تتجاوز البلاغة وسيلة لتفسير النص. يمكن طبعا أن نلاحظ أن جوهر الإسلام الذي يحدد المقاصد هو بناء بعدي للواقع الذي يوجه التعامل مع الدين، لكن في مجال التأويل لا يمكن تجاوز النص بل المطلوب تأسيس علاقة جديدة به، وهذه وظيفة الإصلاح الديني.

تتمثّل راديكالية الحدّاد في اضطلاعه بقراءة الأحكام من خلال التفكير في وظائف الدين وليس العكس. فعندما يبرز النقلة التي حدثت مع الإسلام بخصوص وضع المرأة فإنما يؤكد تواصل التطور وقابلية الإسلام غير المتناهية لمسايرته. إنه حدسٌ هرمنطيقي مهمّ لم تسنح له ظروف التطور لسببين متعارضين: نشأة قانون حديث دون

---

[1] استعمل الكاتب المعاصر محمد الطالبي منهجا شبيها أطلق عليه تسمية "السهم الموجه" دون أن يرجعه إلى مبتكره الأول الطاهر الحدّاد. ومن الملاحظ أن موقف الطالبي وحججه في موضوع تعدّد الزوجات هي أقلّ جرأة بالمقارنة بما كان كتبه الحدّاد في الثلاثينيات من القرن المنصرم.

هرمنطيقا حديثة وتواصل هرمنطيقا العصر الوسيط محتكرة مجال التمثيلية الدينية.

تتنزّل مواقف الحدّاد من القضايا الأساسية المتصلة بالمرأة في هذا الإطار الحدسي الذي افتتحه، وهي مواقف جريئة لا شك: أهلية المرأة للشهادة والقضاء والتصرف، حرية اختيار الزوج، منع تعدد الزوجات، خضوع الطلاق لضوابط موضوعية تصون حقوق المرأة المطلقة وتضمن رعاية أبنائها، تخليص المرأة من الحجاب بشقيه الاجتماعي والهندامي، مساواتها في الميراث، الخ. لكنّ أهمّ سمة تطبع هذه المواقف أنها متماسكة لأنها نتيجة منطقية لمقترح علاقة جديدة بالنص، وليست مجرد حيل بلاغية لتطويع النصوص لمقتضيات الواقع.

أمّا الجزء الاجتماعي فهو ليس مجرّد وصف بل تحقيق تحوّل في الأهلية للموضوع: من هو المؤهل للحديث عن "المرأة"، الفقيه الذي يقرّر الأحكام المجرّدة أم الأديب الاجتماعي الذي يصوّر وضعها الحقيقي في المجتمع؟ إن الانتقال من الفتوى إلى الوصف الاجتماعي ليس مجرد إضافة نمط جديد في الكتابة. إنه فتح باب المراجعة للثقافة القديمة ونقل لمحور من محاورها إلى جنس كتابي جديد، ويترتّب على ذلك رجّ السلطة الاحتكارية التي يمارسها تقنيو الثقافة القديمة في موضوع المرأة. إذا كانت الفطرة في مفهوم فقهاء العصر الحديث، من حيث هي رؤية موجهة لجوهر الإنسانية، هي التي تقضي بالثبات، فإن الوصف الاجتماعي سوف يواجهها بالميل الفطري للإنسان للتعاطف مع قضايا المضطهدين. فالوصف الاجتماعي سينشئ قارئه الذي سيتأثر وهو يقرأ مثلا هذا الوصف الأدبي الاجتماعي:

"المرأة عندنا تزفّ إلى بيت الزوجية وهي ذاهلة مبهوتة جاهلة ما عسى أن يكون، تنتظر نتيجة المقامرة التي وقعت بحياتها فيباغتها

القدر بزوج أشيب أو يفوتها كثيرا في السن، أو دميم الخلقة بعيد أن يقاربها فيها، أو فاسد الأخلاق بارد الروح يعيش بلا قلب يقَيم على غصنها الزاهر حتى يذبل بجفافه ويبسه وينطفئ سراج حياتها الوهاج وهي في عنفوان الشباب والأمل أيضا. ويتمّ ذلك على يد أهلها وأقرب الناس إليها فهل هذه هي العدالة؟ ويرجى أن تثمر زواجا سعيدا ومنزلا مطمئنا وذرية صالحين؟ فما عهدنا أن الموت ينتج الحياة. لا مفرّ للمرأة أن تقطع بقية حياتها كما بدأت فهي إذ تخرج من بيت أبيها المجبر تنتقل إلى بيت زوجها المالك لعصمتها المكتسبة بالمهر الذي دفعه. وما دام يطعمها ويكسوها ويسكنها فلا حق لها في الكلام (...). أما إذا أراد الرجال طلاق زوجاتهم ولو فجأة دون أن يعلمن بالأمر فذلك حلال ميسور في كل وقت. وليكن أن الزواج مرّ عليه عشرون سنة هلك فيها شباب المرأة في خدمة الزوج وطاعته وليكم له منها أبناء سواء أكانوا صغارا أم كبارا فإن ذلك لا يقيّد من حريته ما دام يريد أن يجدد حظه وينوع في لذته بزواج جديد" (ص 122).

المختص في اللغة العربية يدرك ما في هذا المقطع من تجاوزات في التراكيب والصور البلاغية، تجاوزات قد يمجّها القارئ التقليدي. لماذا؟ لأننا أمام صنفين كتابيين يتنافسان منافسة غير متكافئة: كتابة جديدة تتلمس طريقها للتعبير، وكتابة قديمة، متأنقة مطمئنة، تعبّ من تراث بلاغي متواصل منذ قرون. يجدر أن نفكر مليّا في مضمون هذه الملاحظة التي ذكرها العروي: "بيان العبارة هو الذي يرجح الكفة لصالح الفكر التقليدي لأنه أكثر أصالة"[1]. قطب الرحى في معركة القديم والجديد النجاح أو الخيبة في تأسيس كتابة جديدة للإصلاح،

[1] مقدّمة الترجمة الجديدة للأيديولوجيا العربية المعاصرة، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1995.

هذه وظيفة الأدب الوصفي الذي أنشأ الحدّاد معالمه الأولى في تونس، كما هزّ صديقه الشابي الشعر التقليدي برومانسيته الشعرية. "فطرة" القارئ التقليدي ستصدم بـ"أخطاء" الكتابة قبل اصطدامها بجرأة المواقف، لكن هذه "الأخطاء" جزء من الجرأة الفكرية لأنها تقبل مغامرة التجديد وتفتح الطريق نحو تقليد كتابي مختلف. ينشأ حينئذ القارئ الذي لا ينظر إلى النص بعين النحو والصرف والبلاغة وتحلّ فطرة إنسان المشاعر محلّ فطرة إنسان اللغة. تهتزّ بذلك بلاغة الفقيه وفتاواه القائمة أساسا على السيطرة اللغوية، اللغة لا بمعنى تأنيث الأسماء أو تذكيرها فهذه مسألة ثانوية ولا تختص بالعربية، بل اللغة أسلوبا في التفكير وتعقّلا للأشياء. ندرك حينئذ المنحى النقدي الجذري الذي يتضمنه تقسيم الحدّاد كتابه إلى جزئين تشريعي واجتماعي. كما ندرك التوازي التام بين الموقف اللغوي والموقف الاجتماعي، إذ أنّ التجاذب (في تلك الفترة، وربما إلى الآن) قائم بين ثلاثة أطراف: الشيوعيون الذين كانوا يدافعون عن نفس المواقف مستعملين لغة المستعمر وعاجزين أن يتكفّلوا بقضايا التأويل الديني، المحافظون الذين يستعملون اللغة العربية ويدافعون باسم الأصالة عن مواقف معارضة للتطور، الموقف الوطني الجديد الذي يزاوج بين المهمتين، التحديث والإصلاح الديني، التنوير والتجديد اللغوي والأسلوبي.

ب- الإستراتيجيات: الزعيم

إذا كان هذا موقف المناضل الاجتماعي فما عسى يكون موقف المناضل السياسي؟ ربما يكون من المفاجئ أن نعلم مثلا أن مواقف الزعيم بورقيبة في هذه الفترة تختلف عن مواقفه بعد الاستقلال، لكن هذه المسألة وقع تضخيمها لأسباب أيديولوجية.

لقد عايش بورقيبة فترة الجدل حول وضع المرأة التونسية وهو يستعدّ لمنافسة الزعامات التقليدية في تصدر قيادة الحركة الوطنية، وقد ابتدأ الجدل سنة 1928 وبلغ الذروة مع صدور كتاب "امرأتنا في الشريعة والمجتمع". ونشر بورقيبة مقالات معدودة لم تكن في اتجاه مناصرة تيّار تحرّر المرأة. فموقفه يتلخّص في أن تحرّر الوطن سابق لتحرّر المرأة، أو أن تحرّر المرأة هو نتيجة من نتائج تحرّر الوطن، والمهمّ في رأيه المحافظة على الهوية الوطنية ثم تطرح بعد الاستقلال قضايا الإصلاح الداخلي.

والفارق بين موقف بورقيبة وموقف المحافظين أن الإرجاء عنده مناورة دافعها ضرورة تحديد الأولويات، فيما هو لدى المحافظين رفض مبدئي للتغيير. لم يخف بورقيبة منذ مقالاته الصادرة سنة 1929 أنه يناصر تحرّر المرأة من العادات القديمة مثل الحجاب ولزوم البيت، لكنه رفض أن تطرح القضية في وضع الاستعمار فتهمّش مطالب الدستور والتحرّر الوطني. وقد التزم بما وعد به فأصدر "مجلة الأحوال الشخصية" بعد أشهر قليلة من الاستقلال، وربما قد رسخت قناعته بعد أن شاركت المرأة في النضال الوطني ابتداء من انتفاضة سنة 1938. كما اعترف بعد ذلك بعقود أنه كان في قرارة نفسه متعاطفا شديد التعاطف مع القضية وإن لم يفصح عن ذلك، فذكر في حديث نشر سنة 1975 ما يلي: "... أثّرت في نفسي مطالعة كتاب الطاهر الحدّاد (امرأتنا في الشريعة والمجتمع) الذي بيّن فيه أن الشريعة تبيح القضاء على بعض التقاليد المجحفة مثل حرمان النساء من الإرث ووقف الممتلكات على الذكور دون الإناث استنادا إلى بعض أقوال المذهب الحنفي (..). إن أول عمل قمت به بعد أن توليت مقاليد الحكم في البلاد هو إصدار مجلة

الأحوال الشخصية والحال أن الجيوش الفرنسية مازالت إذ ذاك منتصبة بالبلاد..."[1].

وكما يتّضح من خلال هذه العبارة، فقد عمل بورقيبة على المزاوجة بين دعوى الاجتهاد الديني وتطبيق المبادئ القانونية الحديثة، ويرجع النجاح الذي حقّقه إلى عوامل كثيرة، مثل استغلال الكارزمية التي كان يتمتّع بها سنة 1956 بصفته محرّر الوطن من الاستعمار، وقدراته الفائقة على المناورة وقد تجلّت في تقسيم مواقف رجال الشرع بتقريب البعض وتهميش الآخرين كي لا يصطدم بهم جميعا في وقت واحد.

فنحن أمام قضية تنازعها الفقيه والمناضل لكن الزعيم هو الذي قدّم لها الحل. لقد نجحت استراتيجيا الزعيم السياسي في تحقيق ما لم يحققه المناضل الاجتماعي الذي كان يريد الإفصاح عن الحقيقة كلّها دون مراعاة الظرف وسلطة الخصوم. كما نجحت في تجاوز الحلقة المفرغة التي ظلّ الفقيه المفسّر يدور فيها دون أمل في تجاوز آليات التأويل القديم. لكن نجاح الزعيم لم يكن ممكنا لولا الرؤية الاستباقية للمناضل الاجتماعي وفتحه فضاء تعبيريا جديدا نافس الأدب والفتوى التقليديين في احتضان محور المرأة. فلئن بدا هذا الخطاب معزولا عند ظهوره فلقد كان يبشّر بالمستقبل، لأنه كان يتجه اتجاه السلوك العام في تفاعله التلقائي بالأنظمة المعاشية الجديدة التي نافست القديم، ومنه الموقف من المرأة ودورها في المجتمع.

---

[1] ذكره أحمد الدرعي، دفاعا عن الحدّاد أو بكت كتب الكبت. تونس، 1976. ص 8 (الهامش).

4) التحصّن بالبلاغة من هول الوقائع (المقاصدية البلاغية)

أ- الإستراتيجيات: مفارقة الشيخ

إذا كانت تلك مواطن الالتقاء والاختلاف بين المناضل والزعيم، فكيف تكون استراتيجيا الشيخ أمام تحديات الواقع الجديد؟ كيف يواجه وضعين مختلفين، وضع يواجه فيه المناضل الاجتماعي ووضع يواجه فيه الزعيم السياسي؟ هل يتغيّر خطابه أم تتغيّر العلاقات بين صفته حاملا خطابا جمعيا وصفته فاعلا اجتماعيا يخضع لتطورات الواقع وضغوطه؟

نهتمّ في هذا الجزء من الدراسة بالتحوّل الثاني الذي أشرنا إليه في بداية الفصل، أي خطاب الفقه كيف تطوّر من أحكام المذاهب إلى التفسير البلاغي للقرآن، ونبيّن أنّ هذا الانتقال من التشريع إلى التأويل جاء ردّا على ظهور الخطاب المناضل حول المرأة وإن لم يصرّح بذلك. وسوف نتابع الظاهرة من خلال أكبر علماء الشرع في تونس خلال القرن العشرين.

كان محمد الطاهر بن عاشور أحد الشيوخ الذين استطلع الحدّاد رأيهم في القضايا الفقهية المتصلة بالمرأة، ثم كان من الذين أدانوا آراءه وكتابه. وللشيخ ابن عاشور مؤلفات كثيرة أشهرها تفسير "التحرير والتنوير"[1]. وإذا قارنا بموضوعية وتجرّد التفاسير الحديثة فلعلّنا لن نجد أكثر رسوخا وأفضل بيانا وأجمل عبارة من هذا التفسير، رغم

---

[1] من مؤلفاته الأخرى: النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح (حديث)، مقاصد الشريعة، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق، أليس الصبح بقريب (في إصلاح التعليم الديني)، إضافة إلى تحقيق كتب أدبية ودواوين شعر.

أنه لم يشتهر اشتهار تفاسير أخرى مثل "المنار"، حتى أنّ الذهبي لا يذكره في كتابه المشهور "التفسير والمفسرون". وقد يرجع ذلك إلى أسباب كثيرة منها شخصية المفسّر.

ولد الشيخ ابن عاشور في تونس سنة 1879 في عائلة عريقة في العلم الشرعي، وعمر طويلا (توفي سنة 1973) ولم يشغل نفسه طيلة حياته بغير الدين ووسائله، فكان نابغة عصره في علوم الشرع واللغة. تقلّد مناصب دينية عديدة منها مشيخة الإسلام المالكي (سنة 1932) ورئاسة الجامع الأعظم (في 1932 ثم 1945 ثم عيّن بعد الاستقلال رئيسا للجامعة الزيتونية). ولم يدنّس علمه القديم بالحادث من الأفكار الجديدة، بيد أن ذلك لم يكن عن جهل بتلك الأفكار بل من اقتناع مفاده أن الإسلام قد سبق إليها ودعا إلى ما هو أفضل منها، فما على المسلمين إلا أن يراجعوا كتاب ربهم وأحكام شرعهم ثم تتضح لهم السبل وتستقيم أمامهم الأمور. لم يكن الشيخ من صنف المناضلين مثل عبده ورشيد رضا وبن باديس، فلم يشتهر شهرتهم. كما أنه حرص أشد الحرص على أن يكون منضبطا في تفسيره، وفي مجموع كتاباته، بقواعد العلوم القديمة وأساليب الكتابة العتيقة، مترفّعا عن الخطابة والوعظ اللّذين لا يليقان بالعالم، مع قدرة على تطويع تلك العلوم وبراعة في أساليب عرضها. لكنّ مباحثه قد لا تتقاطع مع رغبات الأجيال الجديدة التي تطلب التديّن في الكتابة الانفعالية وليس في العلم بالشكل المنطقي القديم، وتفسير سيد قطب "في ظلال القرآن" نموذج متميّز في هذا المجال. فكأن شهرة تفسير ابن عاشور قد انحصرت في النخب المثقفة ثقافة تقليدية في المنطقة المغاربية، من مراكش إلى طرابلس الغرب، ولم يشتهر في المشرق شهرة تتناسب وأهميته[1] .

[1] يجدر أن نوضح هنا العلاقة الحقيقية بين ابن عاشور والحركة الإصلاحية في المشرق. لقد زار محمد عبده تونس مرتين: الأولى من 06/ 12/ 1884 إلى 24/ 01/ 1885 والثانية من 09/ 09/ 1903 إلى 24/ 09/ 1903.

لم ينخرط الشيخ ابن عاشور في العمل السياسي، ولم يشارك في الحركة الوطنية (عكس ابنه محمد الفاضل بن عاشور)، ولم يشغل نفسه بأيّ شكل من أشكال النضال. لكن ذلك لا يعني أنه كان غائبا عن ساحة الفعل الاجتماعي، فقد كان يرى أنه ناطق باسم الإسلام واجبه أن يدرأ عنه الشبهات والمطاعن ويوضّح للناس أحكامه وقضاياه. لذلك قبل دعوة الطاهر الحدّاد وأجاب على الأسئلة التي طرحها متصلة بالمرأة وحقوقها في الفقه الإسلامي، وقد عرضنا إجاباته أعلاه. وغاية ما يمكن أن تتميّز به عن الإجابات الأخرى غياب التبريرات المتعسفة للأحكام والميل للبحث عن علل كلية تفسر الجزئيّات. فهو يجعل مثلا تميّز الرجل دون المرأة بحقّ اللعان راجعا إلى أن نسب الولد إلى أمّه أقل إشكالا من نسبه إلى أبيه، فغياب المساواة في حكم اللعان ينبع من هذا الاختلاف الواقعي، في رأيه.

ثم عندما شكّلت نظارة جامع الزيتونة لجنة من كبار العلماء للحكم في قضية كتاب الحدّاد وتوضيح الموقف الشرعي منه ومن القضايا

كانت الغاية من الزيارة الأولى تأسيس فرع لجمعية "العروة الوثقى" في تونس والحصول على تمويلات لنشاطاتها، وقد انضم عدة تونسيون إلى هذه الجمعية منهم الجنرال حسين وبيرم الخامس ومحمد السنوسي وسالم بوحاجب، أما ابن عاشور فلم تكن تتجاوز سنه آنذاك الثامنة، لكنه كان قريبا من ذلك الوسط. أما سنه في الزيارة الثانية فقد أربى على الثالثة بعد العشرين، وأثرت فيه تلك الزيارة وجعلته يبادر بمساندة عبده عندما تعرض إلى حملة قوية بمناسبة الفتوى المعروفة بالترنسفالية. علما أن ابن عاشور وقع بدوره في مشكلة من نفس النوع عندما اتهم بإصدار فتوى تساند قانون التجنيس الفرنسي الصادر سنة 1923، وهي قضية غامضة ظلت ملتصقة به كل حياته. لكن العلاقة الأهم إنما كانت بين ابن عاشور ومجلة "المنار" لرشيد رضا، وقد أطلق رضا على ابن عاشور لقب سفير الدعوة بتونس. وكيفما كان الأمر فإن الحركة الإصلاحية في تونس ليست مجرّد امتداد للحركة الإصلاحية بالمشرق لكنها تلتقي بها في مناسبات عديدة، وكان تأثير محمد عبده واضحا في فترة منها.

التي أثارها، كان الشيخ ابن عاشور أحد أعضائها. وقد وضع توقيعه بالدعم والموافقة على الكتابين اللذين كتبا ردّا على الحدّاد، وهما "الحداد على امرأة الحدّاد" و"سيف الحق على من لا يرى الحق". فهو من الذين أدانوا الحدّاد وكتابه وآراءه. غير أن موقفه جاء مختلفا عندما أصدر الزعيم الحبيب بورقيبة "مجلة الأحوال الشخصية"، التي استعادت نفس المطالب الواردة في "امرأتنا في الشريعة والمجتمع"، مثل منع تعدد الزوجات وضبط طرق الطلاق وتمتيع المرأة بحقوق فعلية أثناء الزواج والمعاشرة، الخ، عدا التسوية في الميراث.

لماذا تغيّر موقف ابن عاشور[1]؟ هل يعبّر هذا التغيّر عن تطوّر

[1] يحيط الغموض تفاصيل هذا الموقف، والأمر الوحيد المتأكد أن الطاهر بن عاشور لم يعلن عن معارضته لهذا النص، على خلاف شيوخ آخرين من طبقته أو من صغار العلماء، وأن عائلة بن عاشور وهي من العائلات الدينية العريقة لم يعرف عنها موقف صلب ضد هذا النص الذي عارضه كثيرون بحجة مخالفته صريح الشريعة الإسلامية. وقد صدرت عن الشيخ محمد الفاضل بن عاشور، وهو نجل الطاهر، عدة عبارات يفهم منها المساندة، وكان الفاضل شخصية شعبية ومحترمة ساهمت في النضال الوطني والنقابي وكان من كبار العلماء وتمتع بمكانة مرموقة في العهد البورقيبي إلى أن سبق أباه بالوفاة سنة 1970.

وكانت الصحافة التونسية قد شهدت غداة الاستقلال جدلا حادا حول الموضوع بين البورقيبيين والمحافظين استعملت فيها كل وسائل الدعاية من الطرفين. من ذلك أن بورقيبة عقد اجتماعا فسر فيه مجلة الأحوال الشخصية بالرجوع إلى القرآن والاستناد إلى مفهوم الاجتهاد، وأحضر معه على المنصة الشيخين محمّد العزيز جعيط (شيخ الإسلام آنذاك) ومحمد الطاهر بن عاشور (شيخ جامع الزيتونة آنذاك). وقد ظلت الدعاية الرسمية تستعمل لفترة طويلة هذه الصورة ونشرتها في الكتب والمجلات والمقررات المدرسية، ما أعطى الانطباع لأكثر من جيل أن الشيخ بن عاشور قد ساند مجلة الأحوال الشخصية. والواقع أن لا أحد يعلم على وجه الحقيقة ما كان تفكير ابن عاشور وهو يحضر هذا الاجتماع الذي قد يكون اضطر إليه أو قبل حضوره من باب التقية. وما أوردنا حول مواقفه في هذه الدراسة يؤكد هذا الافتراض. مقابل هذه الدعاية البورقيبية نشأت رواية منذ تلك الفترة مفادها أن ابن عاشور عبر في تلك المناسبة عن اعتراضه على المجلة، وهذا مستبعد لأن كبار المشائخ حاولوا في البداية أن لا يصطدموا والحكومة البورقيبية التي تتمتع بشرعية التحرير في حين كانت مواقفهم في الغالب مهادنة للاستعمار، كما كانوا حريصين على المحافظة على امتيازاتهم الاجتماعية الضخمة، لذلك جاءت المعارضة في الغالب من صغار العلماء. والقليل من كبار العلماء الذين صرحوا بالمعارضة لم يقدموا على ذلك إلا متأخرين، بعد أن تأكّدوا أن بورقيبة سوف يجردهم على كل حال من امتيازاتهم وأن مجلة الأحوال الشخصية ليست نهاية المطاف (أغلق بعد ذلك جامع الزيتونة وألغيت الأوقاف التي كانت مخصصة لمدرسيه وفقد العلماء وظائفهم. على أن عائلة بن عاشور كانت من العائلات الميسورة ولم تتضرر كثيرا

فكري؟ أم أنه اختلاف في التصرّف أملاه خوف السلطان أو الخشية من فقدان المصالح الشخصية؟ هل كان مجبرا على السكوت عند صدور "مجلة الأحوال الشخصية"، حسب الرواية غير المؤكدة التي تنسب إلى الزعيم بورقيبة أنه قام بضغط خفيّ على كبار رجال الشرع بتونس وصل حدّ التهديد بالقتل إذا عارضوه صراحة؟ أم هو التناقض بين الفقه والواقع، باعتبار أنه لم يغب على الشيخ أن الواقع سيفرض أحكامه، ناهيك أن نجل الطاهر بن عاشور أصبح بعد ذلك المفتي الأكبر للجمهورية البورقيبية ثم أصبح أحفاده مفكّري الحداثة في الدولة البورقيبية، ومنهم الكاتب والجامعي المعاصر عياض بن عاشور؟

لعلّ أفضل طريقة لحل الألغاز وإدراك حقيقة المواقف أن نراجع النص الأهم الذي تركه ابن عاشور، النص الذي يفترض أنه تحدّث فيه دون تقيّة وتنزّه أن يقول فيه غير الحقيقة، لأنه كان يتحدث فيه باسم الله وفي ظل مقاصده، وهو تفسيره للقرآن المعروف بـ"التحرير والتنوير".

العنوان الكامل لهذا التفسير هو "تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد"[1]. وهو عنوان يختصر رؤية

بهذا الإجراء). ومع نشأة التيار الأصولي في نهاية السبعينيات اتخذت هذه الرواية صورة أخرى ذات صبغة دعائية واضحة إذ نشر هذا التيار بين أتباعه أن بورقيبة قال للجمع من الحاضرين أن الشيخ الطاهر بن عاشور يساند مجلة الأحوال الشخصية وأنه سيؤكد ذلك أمامهم وطلب منه الحديث فكذبه الشيخ علنا وأفتى بمخالفة المجلة أحكام الشرع. وليست هذه الرواية الخيالية إلا دعاية مضادة للصورة المشهورة التي ظلت المنشورات الرسمية تردّدها لتضفي على مجلة الأحوال الشخصية الشرعية الدينية ممثلة بعالم تونس الأكبر الشيخ الطاهر بن عاشور. وقد ظلت مجلة الأحوال الشخصية الهدف الأكبر الذي سعى المحافظون ثم الأصوليّون إلى تدميره لكنهم لم يفلحوا رغم محاولات تواصلت عدّة عقود.

[1] التحرير والتنوير، م م، ج1/ ص 8.

معينة ليس هنا مجال تحليلها. لكن نشير إلى أن استعمال كلمتي "تحرير" و"تنوير" ليس من باب الصدفة، فهما يقابلان "الحرية" و"الأنوار" اللذين أقحمتهما على المسلمين المنظومة الثقافية الغربية فأصبحا مطلب "العقل الجديد". ولقد سعى ابن عاشور باستمرار إلى أن يثبت أنّ الإسلام لا يعارض تلك المبادئ الجديدة لكنّه في غنى عنها[1]. كما أن هذا العنوان يختزل تصوّر المفسر للمعنى والفكر، توجد معان عديدة لكن السديد منها تضبطه قواعد اللغة والبلاغة، وتوجد أفكار مختلفة لكن الصواب لا يتحدد بمجرد التفكير بل بتحصيل طرق التعقّل السليم من الاعتقاد السليم[2]. ويغيب الواقع وتطوراته بين المعنى المطلق الذي يتحدّد باللغة والبلاغة والتعقّل المطلق الذي يصاغ بالفطرة والاعتقاد السليم، لأن الصواب صواب أبدا والخطأ خطأ أبدا، والواقع يتغيّر لكنه لا يتطور، ومرجع الحق واحد كيفما كانت الاختلافات بين واقع وآخر.

يخطئ البعض عندما يسوّي "مقاصدية" الطاهر بن عاشور بشبيهتها عند قاسم أمين والطاهر الحدّاد. صحيح أنه ينخرط في الاهتمام الفقهي الحديث بنظرية المقاصد، على غرار محمد عبده ورشيد رضا ومحمد الحجوي، بل ألّف كتابا عنوانه "مقاصد الشريعة

---

[1] لخص ابن عاشور مجمل أفكاره حول النظم السياسية والاجتماعية في كتاب "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام" (تونس، الشركة التونسية للتوزيع، د ت). وهي أفكار محافظة في الغالب لكنها لا تخلو من طرافة في طريقة الإخراج.

[2] يكتب ابن عاشور: "الله الذي خلق الإنسان في أحسن تقويم قد أودع في فطرته قوة الفكر المصيب، فإذا نشل على الاعتقاد المصيب ارتاض عقله بقوانين الفكر المصيب، وإذا نشأ على ضد ذلك سنخر عقله لاتباع طريق الخطأ في التفكير وقبول التعاليم الضالة ثم اقتراح تعاليم أخرى إلى أن تتراكم عليه الضلالات والخرافات". أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، م م، ص 47.

الإسلامية". لكن المقاصد عنده وعند هؤلاء وعند الشاطبي قبلهم لا تعني تأويل النص على هدي من الواقع بل تفسير ألفاظه على ضوء الأصول الجامعة لمعانيه المفترض أنها مقاصد الإله في مخاطبة خلقه.

نحتاج حينئذ إلى حفريات تأويلية في صلب الخطاب المؤول للنص المرجعي كي نتبيّن كيف تنتج آليات تأويلية معينة مواقف من المرأة تستعاد باستمرار، بصرف النظر عن الآراء الشخصية للقائل والواقع الاجتماعي الذي يحيط به. ولا بدّ من التمييز هنا بين القول والخطاب. فالقول أداء فردي يعكس الجدل التلقائي بين الفرد ومحيطه. والخطاب أداء جمعي يشيّد واقعه باللغة والتأويل ويستند إلى مؤسسات قولية ذات سلطة في المجتمع[1]. لا يمكن الحديث عن "مواقف" ننسبها إلى الطاهر بن عاشور إلا من باب المجاز ومن موقع الخروج عن سلطة المؤسسات القولية التي كان يحتكم إليها، وإلاّ فإنّ ما يورده الشيخ لا يعتبر من وجهة نظره إلا نقلا للشرع أو تفسيرا لكلام الإله، فلا مجال فيه للرأي الشخصي. لذلك يكون الأجدر أن نحلل ما يورده في "التحرير والتنوير" من زاوية تحليل الخطاب بدل تقييم المواقف والآراء.

ومع ذلك فإنّنا لن نضرب صفحا عن العوامل البيئية التي عرضنا، لأن كتاب الطاهر الحدّاد أصبح الأفق الفكري للمجتمع، ويعني ذلك أن كل خطاب معاصر له قد حول المسائل التي يطرحها من مجال اللامفكر فيه إلى صنف المغيّب عمدا عن التفكر. وتفسير "التحرير والتنوير" معاصر لكتاب الحدّاد، فقد بدأ الشيخ يلقي دروس التفسير في جامع الزيتونة في حدود سنة 1920، ثم تأسّست "المجلة الزيتونية" سنة 1936 فبدأت تنشر التفسير في حلقات، كما نشرت

[1] يراجع كتابنا: حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي، م م، ص 23.

سابقا مجلة "المنار" تفسير محمد عبده. لكنّ صاحب التفسير أغلق نصه عن التأثّر بذلك الصخب الذي كان يدور حوله، في الظاهر لا في العمق، فلم يعد معاصرا لمعاصريه بل للبيئة التي احتضنت كلام الرب وصاغت مقاصده في لغتها. وغابت أهمية ما تغيّر في العالم مع الثورات الكبرى وإعلانات حقوق الإنسان، وما تغيّر في تونس بعد الحرب الكونية الأولى، بالمقارنة مع لحظة الانتقال من الجاهلية إلى الإسلام التي تمثّل في خطابه التطوّر الوحيد الجدير بالاهتمام.

إن المسائل التي نحللها لاحقا، منطلقين من تفسير "التحرير والتنوير"، تتجاوز كونها عرضا لمواقف المفسر. نودّ أن تكون استكشافا لعالم ثان بني بآجر اللغة وإسمنت البلاغة، عالم النص الذي ينافس عالم الوقائع. فتفسير "التحرير والتنوير" يخرج المرأة من عالمها المباشر ليدخلها عالم النص، فلا مجال للحديث عن امرأة تونسية أو غيرها، بل هي امرأة المطلق التي يحكم أمرها المعنى المطلق ويفصل في شأنها العقل المطلق. فهي تضحي قضيّة تأويلية مدارها قضايا التركيب والمباني وآلاتها قواعد النحو والبلاغة.

عالم الوقائع قائم على التطور، أما عالم النص فهو قائم على العدل. والعدل يتحقق باللغة من حيث هي أداة الفهم الصحيح للأحكام الأزلية. كما أن عالم النص هو عالم الاطمئنان المتعالي عن صخب الواقع وتموّجاته وتناحر المصالح فيه. فكيف تتجلّى صور المرأة في عالم العلامات الذي يقيم المفسر صرحه في صبر وأناة؟

ب- الجنس والمتعة والشذوذ

ليس الحديث عن الجنس من المحرمات في الثقافة الدينية التقليدية، وإن أصبح كذلك في الثقافة الدينية الحديثة. ينقل ابن عاشور

هذه الرواية لابن عباس: كان من أمر أهل الكتاب ألا يأتوا النساء إلا على حرف وذلك أستر ما تكون المرأة، فكان هذا الحي من الأنصار قد أخذوا بذلك، وكان هذا الحي من قريش يشرحون النساء شرحا (أي يطأونهن وهن مستلقيات عن أقفيتهن) ومقبلات ومدبرات ومستلقيات، فلما قدم المهاجرون المدينة تزوج رجل منهم امرأة من الأنصار فذهب يصنع بها ذلك فأنكرته عليه وقالت: إنما كنا نؤتى على حرف فاصنع ذلك وإلا فاجتنبني، حتى شري أمرهما (أي تفاقم اللجاج) فبلغ ذلك النبي فأنزل الله "فأتوا حرثكم أنّى شئتم" أي مقبلات كنّ أو مدبرات أو مستلقيات يعني بذلك موضع الولد[1] .

الجنس أمر خاضع للمقدس، والإله يراقب الممارسة الجنسية ويقوّمها ويعاقب من يتصرف فيها بهواه. والوحي قناة اتصال بين المتعالي والبشر، فلا عجب أن يكون من بين مكوناته برامج التربية الجنسية.

ولكن، ما مضمون هذا التدخل الإلهي؟ كيف نفهم الآية عدد 223 من سورة البقرة: "نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنّى شئتم..."؟ تتوفر إمكانيتان للتفسير:

الإمكانية الأولى: التدخل الإلهي يدعم الشهوة الرجولية والنزق للتمتع بالجسد الأنثوي كما يقتضي التفوق الجسدي والاجتماعي للرجل.

الإمكانية الثانية: التدخّل الإلهي يدفع إلى الانتقال من ممارسة الجنس حسب التقاليد إلى ممارسة المتعة، يرفع الحياء عن الجسد كي تتحرّر الممارسة الجنسية.

---

[1] التحرير والتنوير، ج2، ص 372- 373.

وإذا صحّ المنقول عن ابن عباس، ثم صحّ تصوير ابن عباس لما كانت عليه الأمور في الجزيرة العربية، فإنه يصحّ استنتاج وجود تقابل بين نمطين من الممارسة الجنسية، نمط حيي (نسبة إلى الحياء) ونمط متحرر، الأول كان يمارس في المدينة والثاني في مكة، الأول نمط المجتمع الزراعي المنغلق على نفسه والثاني نمط المجتمع التجاري المفتوح.

لكنّ التدخّل الإلهي النبوي في الموضوع يحوّل الضابط الذي يقوم عليه التمييز من المجال الاجتماعي إلى المجال الديني والانتماء الملّي. فقيام الإسلام دينا مستقلا عن الأديان السابقة، وعن اليهودية خاصة، يقتضي تميّزه عن العادات والمعتقدات السابقة. كان اليهود يمارسون الجنس على حياء ويزعمون أن من أتى إمرته مجبية جاء الولد أحول، فنزلت آية "نساؤكم حرث لكم". فتميّز المسلم عن اليهودي بالممارسة الجنسية، بمثل تميّزه عنه بنظام المحرّمات في الأكل مثلا. إعادة تأسيس الممارسة الجنسية هي إعادة تأسيس للمحالفات القبلية، إذ ستستهوي النساء والرجال حريّة الممارسة الجنسية التي يتيحها الدين الجديد فيخرج الأنصار عن تأثير جيرانهم اليهود ويلتحقون بالقرشيين المهاجرين لتأسيس المجتمع الجديد في كل مقوّماته، ومنها الممارسة الجنسية. الجنس يصنع الأمّة، بشهادة القرآن نفسه. وقد ورد في سنن الترمذي أنّ اليهود قالت بعد أن بلغها أمر هذه الآية "ما يريد محمد أن يدع من أمرنا شيئا إلا خالفنا فيه"[1]. وجاء رجلان من الأنصار حليفان لليهود يطلبان من محمد أن يتنازل ويقبل إتيان النساء في المحيض كي لا يغضب اليهود، لكنه رفض. وروى الترمذي أيضا أن النبي قال "أقبل وأدبر واتق الدبر والحيضة"، وخاض الفقهاء كثيرا في هذا الموضوع بين محلّل ومحرم لهذه الممارسة الجنسية وتلك.

---

[1] التاج الجامع للأصول من أحاديث الرسول، ج 4، ص 62

أين المفسّر من هذا الجدل البعيد القريب الذي دار منذ قرون في صحراء لا تنفصل فيها الأرض عن السماء؟ إن المفسّر غائب بصفته متكلما، حاضر بصفته ناقلا. الشخص باهت الأثر، لا يبين إلا من خلال بعض وعي بحساسية الموضوع، إذ يقول قبل التبسّط في التفسير: "إنها لمسألة جديرة بالاهتمام على ثقل في جريانها على الألسنة والأقلام"[1]. حياء المفسر يقابل حياء تلك المرأة التي رفضت لزوجها أن يأتيها مستلقية على قفاها تنظر إليه وينظر إليها. لكنّ نظام الخطاب يرفع الحياء بتغييب القول لصالح الخطاب، كما رفع حياء تلك المرأة بتغييب الإنسان البرّي لصالح الإنسان الديني (المؤمن)، على ما هو متوقّع من طاعتها للأمر الإلهي بعد وروده وإقبالها على ممارسة الجنس حسب أمر ربها ورغبة زوجها. أما أن نستنتج شيئا عن الممارسات الجنسية في بيئة المفسر فهذا أمر مستحيل، يمنعه الحياء لدى الشخص والنظام في تشكيل الخطاب. نعلم موقف الربّ ونبيّه وابن عباس دون موقف ابن عاشور، ونحصل على معلومات عن الممارسات الجنسية في الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي دون البيئة التونسية في القرن العشرين. ذلك أن الخطاب الديني عالم نصّي قائم بذاته قد أبطل كل واقع سوى واقع النص الذي يدور حوله الكلام أبدا. ولما كان التفسير تسديدا لمعنى كلام قديم أزلي فإن الواقع الوحيد الجدير بالاهتمام هو الواقع الذي احتضن تجسد القول الإلهي في النبوّة البشرية، بل أن ذلك الواقع نفسه نسبيّ الأهميّة، كما يتضح من خلال موقف المفسر من قضية "أسباب النزول"[2] فالواقع هو واقع النص الذي يمثّل المنفذ الوحيد

---

[1] التحرير والتنوير، 2/ 372.

[2] يكتب مثلا: "أولع كثير من المفسرين بتطلب أسباب نزول آي القرآن، وهي حوادث يروى أن آيات من القرآن نزلت لأجلها لبيان حكمها أو لحكايتها أو إنكارها أو نحو ذلك. وأغربوا في ذلك وأكثروا حتى كاد بعضهم أن يوهم الناس أن كل آية من القرآن نزلت على سبب وحتى رفعوا الثقة بما ذكروا". المقدمة الخامسة للتفسير. ج 1 ص 46.

إلى واقع عصر التنزيل: يحجبه بأن يعيد رسمه ليكون بيانا للنص ولأسباب نزوله، ويحجب به واقع عصر التفسير الذي لا حاجة به لبيان أو توضيح، إلا إذا ما استدعى المقام ردّ شبهة من الشبهات الحادثة على الحقيقة الأبدية الخالدة.

إن غياب معلومات وافية عن الممارسة الجنسية لذلك العصر تجعل عسيرا تحديد الشذوذ الجنسي، بما أن الشذوذ متغير حضاري يختلف حسب الجماعات والأزمنة، ومن ذلك تحديد الشذوذ في عصر "التنزيل".

لقد ناقش المفسرون والفقهاء معنى الآية وذهبوا مذاهب شتّى. وورد في كتاب البخاري المعروف بالصحيح أن اليهود كانت تقول من أتى امرأته من دبرها جاء أحول، فنزلت آية "نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم"، أي أن الإسلام حلّل هذه الممارسة. لكن فيم تتمثل تحديدا؟ يبدو أن محمد عبده قد صدمه الشذوذ، لذلك جاء موقفه عنيفا وجريئا، فكتب: أما ما روي في إباحة الخروج عن سنة الفطرة فلا يصحّ منه شيء، ولئن صحّ سندا فلا يصحّ متنا. ثم أورد عبارته المشهورة: لا نخرج عن هدي القرآن ومحجته البيضاء لرواية أفراد قيل إنه لا يعرف عنهم ما يجرح روايتهم"[1]. وهي العبارة التي استند إليها العديد من المصلحين الذين شككوا في الصحة المطلقة لجوامع الحديث التقليدية، مثل محمود أبو رية صاحب كتاب "أضواء على السنة المحمدية". ومعلوم أن عبده كثيرا ما استعمل سندا لهذه الاتجاهات التهذيبية في الفكر الإصلاحي الحديث. أما الطاهر بن عاشور فقد تجنّب الخوض في المسألة، وأحال على كتب الفقه لمتابعة الخلافات،

---

[1] المنار، بيروت، 1999. ج 2، ص 292.

وأورد رواية البخاري دون أن يوضّح أي المعنيين هو المرجّح أو يتطرّق إلى قضية صحّة الكتب المعروفة بالصّحاح.

ويتضح في هذا المجال الفارق بين التفسيرين. فالطاهر بن عاشور يرى أن مهمة المفسر تقف عند حدود توضيح الممكن من التفاسير، وهذا يعني أنه ظل وفيّا لآليات التأويل الوسيطي التي تجنح إلى تسييج التأويل بمجموعة من الممكنات دون الوقوع في أحادية المعنى. أما تفسير "المنار"، وفيه تختلط أقوال عبده بأقوال رشيد رضا، فإن الأمر فيه أقرب إلى الخطاب الأيديولوجي المتميّز بالنسقية وتفريع النتائج عن مقدّمات كلية. فقد اتجه عبده إلى تحويل وضع المرأة من زوج للرجل إلى حاضنة للنشء، فمثّل هذا الاتجاه إحدى الخاصيات الأساسية للخطاب الإصلاحي. وقد أشرنا سابقا إلى تفرّع منهجين عنه، منهج قاسم أمين في "تحرير المرأة" ومنهج رشيد رضا في "حقوق المرأة في الإسلام أو نداء إلى الجنس اللطيف"، الأول يتميّز بمزيد الجرأة والثاني بالتراجع إلى مواقع أكثر محافظة. لكن قاسم أمين ترك مجال التأويل لخصومه عندما فضل نقل الموضوع من القرآن والفقه إلى الأدب والفلسفة في كتابه "المرأة الجديدة". بينما احتكر رشيد رضا تمثيلية عبده وحرفة التأويل الإصلاحي عندما خلط أقواله بأقوال أستاذه وأخرج "تفسير المنار". فقام الأمر في هذا التفسير على فكرة أن حقوق المرأة مصانة لأنها عضو في الهيئة الاجتماعية مهمتها تربية النشء، من هنا ردّ تفسير "المنار" كل وضع للممارسة الجنسية لا يؤدي إلى تحقيق الولد. أما ابن عاشور فقد اكتفى بظاهر النص دون أن يخوض في الخلافات الفقهية، معترفا أن القرآن "أبهم وبيّن المبهمات بمبهمات"[1]، كأنه يعد ذلك من

---

[1] التحرير والتنوير، 2/373.

المعجزات، لأن همّ ابن عاشور كان تفسير النص من الداخل. بينما كان "تفسير المنار" استعمالا للنص لغاية الوعظ الاجتماعي. وبحثه المضني عن مواطن الإعجاز، وهي عنده بلاغية أساسا إنما يؤكد هذا الاتجاه من الخطاب إلى اللغة، مقابل اتجاه تفسير "المنار" من الخطاب إلى المعيش.

الغائب في كلام المفسر على الكلام الإلهي أن وضع الإسلام الحديث أمام الحداثة قد يصبح شبيها بوضع اليهودية في الجزيرة العربية في فترة ظهور الدين الجديد. فإذا كان الإسلام قد مثّل ثورة في مجال الممارسة الجنسية، بأن حوّلها من مجال العادة إلى مجال المتعة، فإن الحداثة قد أطلقت ثورة أخرى بأن ساوت بين الرجل والمرأة في حق البحث عن هذه المتعة وممارستها. أما التفسير القديم فقد خنق ذاك التحرّر بأن حوّل رخصة المتعة "نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنّى شئتم" إلى رخصة استبداد الرجل بجسد المرأة. وأما التفسير الحديث فإنّه تغافل عن الموضوع وتجنّب الخوض فيه، وهذا مسلك ابن عاشور، أو عالجه معالجة شكليّة، محوّلا الرجل والمرأة كليهما إلى آلتي إنجاب لصالح تكثير الأمّة لا دخل للمتعة ولا الحب في العلاقة بينهما فلا يبقى مجال لتفرّد الفرد في التفكير والمشاعر مع سيطرة مقولة الأمّة المطلقة، وهذا مسلك "المنار". ومع ذلك فقد غاب عن المفسّر الحديث، صاحب هذا المسلك أو ذاك، أن مأزق الإسلام السائد في عصره قد يصبح مأزق اليهودية السائدة في الجزيرة العربية قديما إذا لم يواجه المدّ التحرري الجنسي الجديد. عندما التقى الشيخ الطهطاوي (1801- 1873) بجسد المرأة المتحرّر في الغرب كتب مفتونا: "نساء الفرنساوية بارعات الجمال

واللطافة حسان المسايرة والملاطفة، يتبرجن دائما بالزينة..."[1]. وعندما رأى الشيخ الصفار (ت1881) أول مرّة امرأة ترقص كتب في لغة شبقية واضحة: "خصرها قد يمكن أن تحلق عليه بأصابعك لرقته ونحافته... فإذا أقبلت عليك تشتهي أن تمسكها من ذلك الخصر..."[2].

لكن عبده ورضا وابن عاشور لا ينتميان إلى ذلك الجيل الساذج في وصفه الأشياء، بل إلى جيل أدرك الخطر واستعدّ للمواجهة. فأمّا ابن عاشور فكتب أفضل نصّ معاصر يحتفظ بالعالم القديم في سماته الأكثر نقاء وطرافة. فـ"التحرير والتنوير" يشبه متحفا حفظ ماضيا من أن ينسى، لكنه شأن المتاحف لا يترك مجالا أن يلوّث الأصيل بالجديد الحادث، فلا واقع فيه إلا واقع النص. وأمّا عبده ورضا فقد سلكا مسلك مواجهة الواقع الحادث بإعادة توظيف النص في مهمّة تطويع ذاك الواقع حينا ومواجهته أحيانا، وذلك بتحويل آليات التفسير القديم إلى آليات أنسقة أيديولوجية. ويحتلّ مفهوم الأمّة مركزا محوريا في هذا البناء النسقي فيغيب متعلقات الفرد، ومنها المتعة الجنسية أو الشعور بالعشق. أما الواقع الجديد فهو حاضر من خلال متابعة ما يثيره من شبهات أو ما يقتضيه من إعادة بناء الماضي بمقتضياته كي يقبل ما هو ضروري القبول بصفته "بضاعتنا ردّت إلينا".

ج - الدرجة والمماثلة

ورد في القرآن: "ولهنّ مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم" (2/ 228). هذه من أهمّ الآيات، فعليها تدور قضية المساواة. الجزء الأول منها يعمّم المساواة (أو المماثلة، كما يقول

---

[1] **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**. ط تونس، الدار العربية للكتاب، ص 97.

[2] محمد الصفار، **الرحلة على فرنسا**، منشورات كلية الآداب بالرباط، 1995، ص 188.

المفسرون). "ولهنّ مثل الذي عليهن" يقتضي تقابلا بين الحقوق والواجبات ويفترض بالاقتضاء لا بالتصريح مساواة المرأة بالرجل، لأن حقوقه واجبات للمرأة وواجباته حقوق لها. أما الجزء الثاني فتخصيص وتفضيل للرجل: "وللرجال عليهن درجة". لكن الانتقال من الجزء الأول إلى الثاني مرتبط وثيقا بلفظ "بالمعروف". معروف من؟ البيئة، أم العقل المطلق؟

يقول ابن عاشور: "في هذا إعلان لحقوق النساء"[1]. لماذا؟ قد يفاجأ القارئ بالسبب، السبب الذي يقدمه المفسر سبب بلاغي يتمثل في تقديم الظرف، ما يدل في البلاغة على الاهتمام بالخبر ويؤشر لمفاجأة وقعه عند السامعين. كان يمكن أن تكون الآية "مثل الذي عليهن لهن"، فتستفتح بالواجب ثم تعلن الحق، لكن القرآن عكس وبدأ بإعلان الحق قبل التذكير بالواجب، فوردت "لهن" قبل "عليهن".

إذا تجاوزنا هذه النكتة البلاغية، نرى هذا الطرح للمسألة متوقّعا من الفكر الديني وليس جديدا عليه الجدل بين الكنيسة الكاثوليكيّة والحداثة حول حقوق المرأة، وحقوق الإنسان عموما، كان يدور على هذه الإشكالية ذاتها. فالموقف التقليدي للكنيسة الكاثوليكيّة يتمثّل في أنّ الإنسان، رجلا كان أم امرأة، خاضع لمجموعة من الواجبات يسطرها الدين والأخلاق، أما الحقوق فليست إلا نتائج مترتبة على الانصياع إلى تلك الواجبات، أو هي على وجه التدقيق جزاء يتكرم به الإله إلى من انصاع لأوامره. الفكر الديني التقليدي قام على مفهوم الواجب، الذي يقابل أيضا حقوق الله، وهي العبارة التي كان اختارها الحارث بن أسد المحاسبي المتوفى في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي لتكون عنوانا لأحد كتبه. وفي العصر

[1] التحرير والتنوير، 397/2.

الحديث كانت الكنيسة الكاثوليكية تعارض الثورة الفرنسية التي أعلنت حقوق الإنسان بالتصيص على واجباته تجاه خالقه. بيد أن الحداثة قامت على مفهوم الحق وليس على مفهوم الواجب، وذلك يتجسد في النصوص المرجعية للعالم الحديث: إعلانات حقوق الإنسان، حقوق المرأة، حقوق الأقليات، حقوق الطفل، الخ.

لكن لا أحد في المسيحية، على حدّ علمي، قد حوّل هذا التقابل القانوني إلى تقابل بلاغي، على ما هو عليه الأمر في التفسير المعاصر للقرآن لدى المسلمين. فإذا مضينا بتحليل ابن عاشور إلى نهايته فيمكن أن نصل إلى النتيجة التالية: الإسلام غير معني بهذا التنازع بين "الحق" و"الواجب"، فهو جامع لكليهما حاكم بالعدل ومحقق للوسطية بينهما، على أن ضرورة التربية والتوجيه قد تدفع إلى تقديم الحق على الواجب أو الواجب على الحق بحسب ميل الناس إلى التفريط في هذا أو ذاك.

هذا هو الحلّ البلاغي لقضية المرأة في الإسلام المعاصر. ولما كانت البلاغة غير كافية للإقناع، فإنها تعضد بالواقع فيكون سندا لها، واقع العبارة طبعا لا واقع المفسّر. يعمد الخطاب حينئذ إلى إقامة تاريخ للجزيرة العربية يكون مفسّرا للأساليب البلاغية التي ورد بها النص: إذا تقدم الظرف على الخبر، والحق على الواجب، و"لهنّ" على "عليهنّ"، فذلك دليل على أن المرأة كانت مهيضة الجانب في "الجاهلية"، وأن الإسلام جاء بأوّل إعلان لحقوق المرأة. لا سند لهذا التاريخ غير البلاغة، لأن ما يرد من روايات إنّما هي نقول مفسّرين كانوا يحلّون ما أشكل من آيات القرآن، فلهذا السبب يحتل ابن عباس الصدارة كما هو معهود. يقول ابن عباس: "كنّا في الجاهلية لا نعدّ النساء شيئا فلما

جاء الإسلام وذكرهن الله رأينا لهن بذلك علينا حقا"، لكنّه يضيف: "من غير أن ندخلهنّ في شيء من أمورنا" (2/ 397).

هذا الأثر مهمّ، لا من جهة كونه نقلا عن ابن عباس، بل من جهة تقديمه نموذجا من الانزياح الدلالي الذي يحوّل القول من الخصوص إلى العموم بانتزاعه من تاريخه المباشر وإحاطته بتاريخية نصية تؤسس لهذه العمومية. ابن عباس ليس شخصا بل هو وعي فاعل جمعي، فما هو الفاعل الذي يمثله من خلال "كنا"؟

تتوفر إمكانيات ثلاث نجد آثارها جميعا في التفسير متراكمة مثل المتكلسات الصخرية وتستخرجها الحفريات التأويلية:

الإمكانية الأولى: ضمير الجمع يعود على القبيلة. نجد أثرا لهذه الإمكانية في قول المفسر: "فدل على أن أهل مكة كانوا أشد من أهل المدينة في معاملة النساء. وأحسب أن سبب ذلك أن أهل المدينة كانوا من أزد اليمن، واليمن أقدم بلاد العرب حضارة، فكانت فيهم رقة زائدة" (2/398).

الإمكانية الثانية: ضمير الجمع يعود على العرق. فالعرب قبل الإسلام كانوا يحتقرون المرأة فجاء الإسلام إعلان ثورة لحقوقها، أي المرأة في الجزيرة العربية تحديدا.

الإمكانية الثالثة: ضمير الجمع يعود على الإنسانية جمعاء. البشرية قاطبة لم تكن تقيم شأنا للمرأة، إلى أن جاء الإسلام بأول إعلان عالمي لحقوق المرأة. "فلما جاء الإسلام بالإصلاح كان من جملة ما أصلحه من أحوال البشر كافة ضبط حقوق الزوجين بوجه لم يبق معه مدخل للهضيمة" (2/398).

يبدأ المفسر من الإمكانية الأولى التي توجّه إليها الروايات لينتهي إلى الإمكانية الأخيرة التي تقتضيها ضرورة إغلاق التاريخ

بالتفسير وتسييج النص بالنص. إذا كان الإسلام آول إعلان عالمي لحقوق المرأة فكل ما وقع في التاريخ بعد ذلك يغدو هامشيا، من قمع للمرأة أو مناضلة من أجل حقوقها، في العالم الإسلامي أو في أوروبا، لأنه لا يفيد في بيان بلاغة النص. ذلك أن المرأة لا تعدو أن تكون علامة لغوية ودالاّ لا مرجع له إلا في النص نفسه. إذا كانت فترة ما قبل الإسلام قد ألغيت تاريخيا لتتشكل بدلا عنها صورة بلاغية وظيفتها أن تحلّ المشكل من النص القرآني وتوضّح عبارته ببيان أسباب النزول، فإن فترة ما بعد الإسلام، إلى العالم المعاصر نفسه، لا حضور لها ولو علامة لغويّة أو دالاّ دون مرجع، لأنها جاءت بعد القول الفصل الذي لا قول بعده وبعد الحدث الأنموذجي الذي يشكّل محور التاريخ وغايته. قضية المرأة طرحت في الإسلام من خلال الصدمة القيمية التي أحدثها التقاء المهاجرين بالأنصار، أي التقاء مجتمعين فرعيين يحمل كل منهما رؤية حول المرأة. ومن الواضح أن هذا الالتقاء قد أثار كثيرا من المشاكل، حتى صار الإله نفسه حكما في الخصومات الجنسية بين المؤمنين، مثل الخصومة التي أشرنا إليها بين الزوج القرشي والزوجة من الأنصار، ومثل الخصومة المشار إليها في سورة "المجادلة" بين أوس بن الصامت وزوجه خولة أو خويلة بنت مالك، وغير ذلك. فهذه اللحظة المؤسسة لخطاب المرأة في القرآن ظلت الحدث الأنموذجي (البرادغمي) الأساسي الذي يوجه كل الأحداث، حتى أن التقابل بين وضع المرأة بعد الثورة الصناعية وقبلها عدّ أمرا ثانويا بالمقارنة مع نتائج ذلك التصادم بين المهاجرين والأنصار، باعتباره أحد مكوّنات الهجرة النبوية التي تمثّل محور التاريخ (لذلك اختارها عمر بن الخطاب بداية للتاريخ الإسلامي). كما عدّ هامشيّا ظهور الحركات النسائية في العالم والنضالات التي قامت بها شخصيات تاريخية مثل ماري غوز وأملين غولدن وكلارا

زادكين، والمساهمات النسائية في العصر الحديث، مع الملكة فكتوريا والكاتبة جورج صند والكيميائية ماري كوري ونحو ذلك، ثم نتائج ذلك كله في المجتمعات العربية منذ انفتاحها على العالم الحديث. المهمّ ما حدث في الجزيرة العربية لأنه وحده قد حظي بشرف التدخّل الإلهي لتحقيق العدل بين الجنسين[1].

نتبيّن من هذا التحليل أهمية بنيتين عميقتين للخطاب الإصلاحي حول المرأة: الأولى مركزيّة العدل بدل الحق، والثاني التحصّن من التاريخ بالبلاغة. إذا كانت القضية تنازعا بين الحق والواجب، فإن الحلّ لا يعدو تدخّلا عادلا يمنع أن يفرّط في أحدهما لحساب الآخر. الألوهية والنبوة والسياسة قائمة في التصوّر الديني الإسلامي حول صورة القاضي الذي يفصل المنازعات بالعدل ويعطي كل ذي حقّ حقّه ويمنع بحكمته قيام الفتنة بين الناس، أي يمنع الثورات والانقلابات والتغيرات العميقة في التاريخ وكل أنواع الصراعات من طبقيّة وجنسيّة وقوميّة. إننّا حقّا أمام نموذج مختلف لا تنازع فيه بين الحق والواجب، ولا يمكن من خلاله الحديث عن حقوق المرأة، وحقوق الإنسان عموما، لا بالقبول ولا بالرفض، لأنّ هذه الحقوق لا تفهم في مرجعيتها التاريخية المعاصرة إلا من خلال التقابل بين الحق والواجب الذي دار حوله التنافس بين الكنيسة والحداثة. أما كيف يتحقّق العدل

[1] يبرز التفكير من خارج العصر في مواقف أخرى، يقول مثلا في كتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" (ص 174): "أصول التكسب ثلاثة: الأرض والعمل ورأس المال... وللأرض المكانة الأولى في هذه لأصول الثلاثة... وأما العمل فهو وسيلة استخراج معظم منافع الأرض...". إنه يصف عالم منته منذ الثورة الصناعية! ويقول أيضا في هذا الكتاب: "جمال المرأة وخلقها من وسائل رزقها" (ص 159)، وأيضا: "إن تحديد الزوجات إلى الأربع دون زيادة ناظر إلى تمكين الزوج من العدل وحسن المعاشرة" (ص 161)، ومواقف أخرى من نفس القبيل تخالف زعم الذين يقربون بينها وبين مواقف الطاهر الحداد.

وكيف يتجسّد تاريخيا وواقعيًا ذلك القاضي العادل الذي لا يغمط صاحب حقّ حقّه، فتلك قضية أخرى. لقد تدخّل الإله مرّة أخيرة ونهائية ومرجعيّة لفصل النزاعات بالعدل بين عباده، فكان ذاك التدخّل الحدث المحوري في التاريخ من بدايته إلى نهايته. علما أن البداية والنهاية هما أيضا من حكي الإله، فهو الذي أخبر بما وقع في العهود الأولى وما سيقع في نهاية الزمان. وما حدث بين البداية والحدث المحوري هو قصص للاعتبار وليس للتشريع، فكذلك حكم ما وقع منذ الحدث المحوري إلى الآن، في انتظار الحدث الحقيقي المتمثل في نهاية التاريخ بنهاية العالم. ثلاثة أحداث هي الخلق والوحي والمعاد، ولا شيء بينها يمكن أن يعدّ تحوّلا أساسيا. ليس على البشر حينئذ إلا أن يقيسوا الوقائع على فترة الوحي ويتعمقوا في البلاغة ليجدوا حكم كل شيء.

تتمثّل مهمّة المفسّر حينئذ في الحديث عن اللحظة النموذجية في التاريخ، التي هي الحاضر الممتد وليس الماضي. يقول ابن عاشور: "باختصار، كانوا في الجاهلية يعدّون الرجل مولى للمرأة فهي ولية، كما يقولون، وكانوا لا يدخرونها تربية وإقامة وشفقة وإحسانا، واختيار مصير عند إرادة تزويجها، لما كانوا حريصين عليه من طلب الأكفاء. بيد أنهم كانوا مع ذلك لا يرون لها حقا في مطالبة بميراث ولا بمشاركة في اختيار مصيرها، ولا بطلب مالها منهم... فحدد الله لمعاملات النساء حدودا شرع لهن أحكاما؛ قد أعلنتها على الإجمال هذه الآية العظيمة ثم فصلتها الشريعة تفصيلا" (2/ 399- 400). وإذا تابعنا التفسير نجد أنفسنا باستمرار أمام هذه المقابلة بين المرأة قبل الإسلام والمرأة بعده، مع غياب كل إشارة إلى واقع المرأة المسلمة المعاصرة وسكوت على الإشكالات الدينية التي أثارها المصلحون مثل قاسم أمين والطاهر الحدّاد. فقبل الإسلام لم يكن عدد الطلقات محددا، ولا عدد

الزوجات، وكانت المرأة تورث كما يورث المتاع ولا حقّ لها في الميراث زوجة كانت أو ابنة أو أما أو عمة أو خالة، ويدوم حدادها على زوجها سنة وأكثر وإذا تزوجت أخذ وليّها الصداق. ثم مع الإسلام حدّد عدد الطلقات إلى ثلاث وعدد الزوجات إلى أربع وأصبحت المرأة تتمتّع بنفسها بالمهر وترث بمقدار النصف ولا تحدّ على الزوج إلا أربعة أشهر وعشرة أيام، الخ.

على أن ذلك لا يعني أن خط التقدّم مطّرد، لأن هذه الدرجة التي فضّل بها الرجال على النساء تقف حاجزا دون المساواة المطلقة، لا بصفتها مخالفة للعدل، بل من جهة أنها تحقيق للطبيعة ومراعاة للفطرة، مثل القوة الجسدية التي تحلّ للرجل تعدد الزوجات والقدرة العقلية التي تجعل حق الطلاق بيده دون المرأة ورئاسة العائلة التي تجعل نصيبه من الإرث ضعف نصيب المرأة. ويظلّ المفسر يخلط بين الثقافة والطبيعة رغم أنه يعيش عصرا برزت فيه نساء رياضيات وكاتبات ومكتشفات ومخترعات ورغم علمه أن المرأة في أوروبا تتعلم وتعمل وتشارك الرجل في أغلب نشاطاته وتولت عرش بريطانيا الإمبراطورية الأعظم في العالم التي سيطرت على جزء كبير من العالم الإسلامي.

أما واقع الحال فهو مسكوت نص هو الحاضر والماضي معا، يفسّر تارة بأسباب النزول وطورا بقواعد البلاغة، فيحجب التاريخ بأسباب النزول ويحجب الحاضر بنكت البلاغة. بيد أننا لا نعدم مواطن يتسلل فيها الواقع إلى التفسير وتبرز هموم العصر بين المباحثات اللغوية والتشريعية. مثال ذلك تذكير المفسر في أكثر من مرة أن الإسلام كان الإعلان الأول عن حقوق المرأة، ما يعني أنه غير قادر على قراءة القرآن دون التفكير في الإعلان "الثاني" الذي حصل في أوروبا. يقول مثلا في أحد المواضع: "دين الإسلام حري بإصلاح شأن المرأة، وكيف لا وهي

نصف النوع الإنساني والمربية الأولى" (2/ 400)، وهي طريقة في الاستدلال قليلة الورود لدى ابن عاشور الذي يتحاشى الخروج عن المسائل النصية.

ومن طريف تفسير ابن عاشور التعريف الذي يقدمه لكلمة "بالمعروف" الواردة في الآية، يقول: "المراد به ما تعرفه العقول السالمة، المجردة من الانحياز إلى الأهواء أو العادات أو التعاليم الضالة، وذلك هو الحسن وهو ما جاء به الشرع نصا أو قياسا أو اقتضته المقاصد الشرعية أو المصلحة العامة التي ليس في الشرع ما يعارضها" (2/ 400). ثم يضيف: "من يرى أن البنت البكر يجبرها أبوها على النكاح قد سلبها حق المماثلة للابن فدخل ذلك تحت الدرجة، وقول من منع جبرها وقال لا تزوج إلا برضاها قد أثبت لها حق المماثلة للذكر. وقول من منع المرأة من التربع بما زاد على ثلثها إلا بإذن زوجها قد سلبها حق المماثلة للرجل، وقول من جعلها كالرجل في تبرعها بما لها قد أثبت لها حق المماثلة للرجل. وقول من جعل للمرأة حق الخيار في فراق زوجها إذا كانت به عاهة قد جعل لها حق المماثلة، وقول من لم يجعل لها ذلك قد سلبها هذا الحق. وكل ينظر إلى أن ذلك من المعروف أو من المنكر. وهذا الشأن في كل ما أجمع عليه المسلمون من حقوق الصنفين، وما اختلفوا فيه من تسوية بين الرجل والمرأة، أو من تفرقة. كل ذلك منظور فيه إلى تحقيق قوله تعالى "بالمعروف" قطعا أو ظنا. فكونوا من ذلك بمحل التيقظ وخذوا بالمعنى دون التلفظ" (2/ 400).

كان يمكن للمفسر أن يجعل المعروف هو المتعارف عليه في البيئة، فيقحم النص في مجال التاريخ، ويحوّل الاهتمام من أسباب النزول إلى إعادة استكشاف تلك البيئة، ويفتح المجال لفيلولوجيا تفسير النص المقدس. لكنّه بفضل أن يستبعد هذه الإمكانية و يتحصّن

بالمطلق، لأن "العقول السالمة" تدرك الخطأ والصواب من ذاتها لا من التاريخ والتجربة، وتدرك الصالح والطالح خارج الزمان وخارج المكان. لكنه يفسح المجال في التالي من القول للتكيّف والواقع، لا بمواجهته بالنص بل بمواجهته بالإمكانات التأويلية التي يتيحها النص. لقد انتهى عصر التأويل لأن الفقهاء تلفّظوا بكل الأقوال الممكنة وذهبوا كل المذاهب الجائزة، وما عدا ذلك خروج عن قواعد اللغة والبلاغة وقد أصبحتا ضابطتي العقل السليم. أما المفسّر فهو يقرّر المبدأ كما يرد في النص المقدّس وتسمح به تلك القواعد، وأما الفقيه فيجتهد في استخراج الأحكام الجزئية من النصّ وتفاسيره. تبقى حلقة ثالثة، من يختار بين الأحكام المختلفة أكثرها جدارة بالترجيح؟ هذا مبحث يتعلق بالواقع لا بالنص، فلا يتحمله المفسّر ولا الفقيه.

جائز حينئذ أن نستنتج ما لم يصرّح به ابن عاشور، وهو أن السلطان هو الطرف الثالث. ذاك مبدأ الإصلاح التشريعي كما حاول إقامته خير الدين منذ البدايات الأولى للإصلاح في تونس، وكما حاول إقامته عديدون في تركيا ومصر والمغرب الأقصى وغيرها أي أن يؤخذ من بين أقوال الفقهاء ما يناسب العصر أو، بعبارة حديثة: أن نختار بين الإمكانات التأويلية التي توفّرها مدوّنة مغلقة قد حسمت ضوابط إنتاجها بتقنين اللغة وقواعدها والقياس وآلياته. يبقى الاختلاف بعد ذلك في الأسس الأنطولوجية، إذ يرى العقل السليم عندما يكون محافظا أن "الدرجة اقتضاها ما أودعه الله في صنف الرجال من زيادة القوة العقلية والبدنية، فإنّ الذكورة في الحيوان تمام في الخلقة، ولذلك نجد صنف الذكر في كل أنواع الحيوان أذكى من الأنثى وأقوى جسما وعزما"[1].

[1] التحرير والتنوير 401/2.

قد يبدو مفاجئا أن يصبح المفسر داروينيا أمام هذا الموضوع بالذات، لكن الإصرار على تفوق الرجل والدفاع عن استبداده بالمرأة يبرّر كل شيء. ولعلّه جدير هنا أن نقارن هذه الفقرة بما كتب شبلي شميّل، المسيحي المارق والطبيب العلماني: "إن امتياز الأنثى على الذكر من صفات الحيوانات المنحطة في سلم النشوء وإن امتياز الذكر عليها من صفات الحيوانات المرتقية"[1]. نرى كيف أن النتيجة واحدة، من موقع ديني أو علماني على حد سواء، ما دام المتكلم رجلا يدافع بالعلم أو الدين أو العقل أو ثلاثتها مجتمعة عن تفوّق جنسه.

الحقيقة أن تفسير ابن عاشور جاء أكثر اتزانا من "تفسير المنار"، إذ تجنّب ابن عاشور أن يكتب ما كتب عبده: "هذه الدرجة التي رفع النساء إليها لم يرفعهن إليها دين سابق ولا شريعة من الشرائع، بل لم تصل إليها أمة من الأمم قبل الإسلام ولا بعده. وهذه الأمم الأوروبية التي كان من آثار تقدمها في الحضارة والمدنية أن بالغت في تكريم النساء واحترامهن، وعنيت بتربيتهن وتعلمهن العلوم والفنون، لا تزال دون هذه الدرجة التي رفع الإسلام النساء إليها"[2] كما لم يتورّط في نظرية مثل تلك التي أوردها رضا في "حقوق النساء في الإسلام" ولخصها في هامش من التفسير بقوله:"إن جميع أمم الأرض الوثنية والكتابية كانت تهضم حقوق النساء وتسترقهن أو تعدهن كالرقيق أو كالحيوان، والإسلام هو الذي أعطاهن جميع الحقوق من دينية ومدنية ومالية، وإن مصلحة البشر في إتباعه ومفسدتهم في مخالفته"[3] ". لقد منع ابن عاشور التفسير من أن يصبح مجادلة مع العصر، واكتفى

[1] مباحث علمية واجتماعية. بيروت، 1991. ص 94.

[2] المنار، ج2، ص 303.

[3] المنار، ج 2، هامش ص 303.

بتقرير الحدّين الأقصى والأدنى اللذين لا يجوز الخروج عنهما، وتلك الغاية القصوى التي يمكن للخطاب الإصلاحي بلوغها إذا ما بقي مقيّدا بقواعد اللغة والبلاغة. مع ملاحظة أن عبده اعتبر معنى الدرجة الرئاسة، أي أن الرجل والمرأة متساويان في كل شيء سوى أنهما إذا اجتمعا في أمر كان الرجل متقدّما في الرئاسة، مثل رئاسته العائلة. كما جعل المعروف يتحدّد بالبيئة لا بالعقل المطلق. لكن النتائج متشابهة رغم هذه الاختلافات، وجوهر المسألة يرجع إلى اعتبار السائد فطرة وطبيعة ما لم يعارضه صريح النص، وبدعة إذا عارضه أو احتمل معارضته واقتضت المصلحة ذلك. حدود الخطاب الإصلاحي هي حدود تأويل العبارة، أما التاريخية فتخرج بنا من الإصلاح إلى التحديث. وليس أبلغ في بيان محدوديته من عجزه أمام قضية المرأة، لكن هذه المزايدة في الهروب من الواقع ليست إلا تعبيرا عن كثافة الكبت الفكري والجنسي الذي أصبحت تعانيه الثقافة التقليدية من جرّاء تهديد جسد المرأة لمنطق وعيها بالأشياء. لذلك ترك التفسير الإصلاحي الباب مفتوحا للأصولية كي تنسف لاحقا منهجه ومواقفه.

د- نماذج من المواقف النمطية

لا عجب حينئذ أن تظل المواقف المستنتجة في سياق الثقافة النمطية، لا تبتعد كثيرا عن تلك الفتاوى التي عرضنا في الجدول السابق، وفي ما يلي نماذج منها.

- **الحب**: الحب يأتي بعد الزواج. النظام العام هو نظام العائلة، لسبب طبيعي هو أن البشر لا يتكاثر بالتناسل الذاتي مثل النبات، ولا التناسل العنيف مثل الحيوان. الزواج هو اختيار للألفة والتواصل بين طرفين، لكنه ليس نتيجة الحب بل الحب نتيجته، "فالزوجان يكونان من قبل التزاوج متجاهلين فيصبحان بعد التزاوج متحابّين (...) وهما قبل التزاوج لا عاطفة

بينهما فيصبحان بعده متراحمين كرحمة الأبوة والأمومة"[1]. على أن ذلك لا يعني أن الرجل واجب عليه أن يشعر بالحبّ تجاه زوجته، لأن الحبّ شعور قهري، لذلك ورد "ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم"، فيقوم النظام العائلي على أساس تحديد الواجبات والحقوق على أنها شرع يخضع له الطرفان، ومنه الممارسة الجنسية التي لا تخضع أيضا للحبّ. فمن فقدت الرغبة في مجامعة زوجها تؤدّب وتجبر على مجامعته مادامت له زوجا، ومن فقد الرغبة في مجامعة زوجته يطلب منه على طريق الندب لا الإيجاب أن يجد معها طريقا للصلح أو أن يقبل الخلع أي أن يطلّقها مقابل مبلغ مالي تؤدّيه إليه، لكن "لا يكلّف الزوج بما ليس في وسعه من الحب والاستحسان" (5/ 218).

- **تعدّد الزوجات**: يدافع المفسر عن تعدّد الزوجات بذكر "المصالح" التي يحقّقها، وهي أولا تكثير عدد الأمّة بزيادة المواليد وثانيا تمكين كلّ النساء من الزواج لأن عدد الإناث يفوق عدد الذكور نتيجة الحروب وطول أعمار النساء وثالثا تجنب انتشار الزنا في المجتمع. لكن المفسّر لا يعتبر هذه "المصالح" مرتبطة بنظام اجتماعي منته، مع أن الحروب الحديثة التي تخاض بالطائرات والقنابل لا تفرّق بين النساء والرجال، وعدد الأفراد لم يعد معيار عزة الأمة، والزنا ظاهرة قائمة في كل المجتمعات بتعدّد الزوجات أو بدونه. كما لا يتوقف عند مضار تعدّد الزوجات في العصر الحديث، على عكس ما فعل عبده. ويتجنّب المناقشة الصريحة للعدد أربعة، فإذا كان عدد النساء يفوق عدد الرجال فهل أن النسبة واحد على أربعة؟ وهل تتزوج المرأة بأكثر من رجل إذا ثبت في مجتمع أن عدد النساء أكثر من عدد الرجال؟ وهل تتزوج بأكثر من رجل إذا اتضح أن زوجها

[1] التحرير والتنوير 10/ 71.

عاجز عن الإخصاب والمساهمة في تكثير عدد الأمة؟ وهل تعدّد الأزواج إذا خافت على نفسها الزنا؟

وهو يقرّ بعسر تفسير العدد أربعة تحديدا ويقول: "وأما الانتهاء في التعدّد إلى الأربع فقد حاول الكثير من العلماء توجيهه فلم يبلغوا إلى غاية مرضية، وأحسب أن حكمته ناظرة إلى نسبة عدد النساء من الرجال في غالب الأحوال، وباعتبار المعدل في التعدّد فليس كل رجل يتزوّج أربعا" (4/ 227). فلعلّه يشير إلى أن التعدّد مرتبط بالنسبة بين الرجال والنساء، لكنه لا يصرح بذلك. كما يستند إلى التاريخ النصّي الذي يقيمه لنصّه، فيقول: "لم يكن في الشرائع السالفة ولا في الجاهلية حدّ للزوجات، ولم يثبت أن جاء عيسى عليه السلام بتحديد للتزوّج، وإن كان ذلك توهمه بعض علمائنا مثل القرافي، ولا أحسبه صحيحا، والإسلام هو الذي جاء بالتحديد" (4/ 227). ويلاحظ أن الربط بارتفاع عدد النساء من اختراع المفسرين المحدثين في عصر ظهور الإحصاء السكاني، لأن هذا الارتفاع لئن كان صحيحا أحيانا فإنه لا يبلغ نسبة الضعف فضلا عن أن يبلغ أربعة أضعاف. وكما أن المفسّر لا يستند في تفسير حال ما قبل الإسلام إلى الوثائق التاريخية فهو لا يستند أيضا في فكرة المقاربة إلى إحصاءات باتت متوفّرة في عصره. ومن الجدير التوقف عند تعليقه على قول القرافي، فهذا الفقيه كان يريد تطبيق فكرة الوسطية: اليهودية سمحت بتعدد الزوجات دون حدّ والمسيحيّة منعته عن رجال الدين وحدّته بزوجة واحدة لغيرهم، والإسلام جاء وسطا بينهما فسمح بأربع زوجات. هذا التاريخ المسقط على الديانتين التوحيديتين السابقتين للإسلام لم يعد مناسبا للمفسر الإصلاحي، فاستبدله بإسقاط تاريخي آخر وبنتيجة واثقة لا تستند إلى سبر حقيقي للشرائع السابقة.

على أنّ ابن عاشور لا يخون دور المفسر الوفي لمقتضيات اللغة ومنطق الخطاب ولا يسقط على النص القرآني رغبات المعاصرين، لذلك نجده يرفض الفكرة التي أصبحت شائعة حديثا ومفادها أن عبارة "فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة" أمر بالاقتصار على الواحدة لمن كان عاجزا عن إعالة الأربعة، وهو الوجه الذي كان محمد عبده قد صرف إليه الآية[1]. وحجة ابن عاشور أن باقي الآية تجويز لنكاح الجواري وذلك يترتب عليه نفقة وعيال أيضا، رغم أن المعنى الأول ممكن إذا اعتبرنا "أو ما ملكت أيمانكم" معطوفة على كلمة "واحدة" وليست مستأنفة بمعنى أنكحوا ما ملكت أيمانكم. كما يحتج أيضا بأن التحديد قد جاء لمصلحة كما جاء التعدد لمصلحة، فلا يجوز أن تبطل إحداهما الأخرى أو يصبح التحديد عائدا على الأصل بالإبطال. ويتعيّن أن نلاحظ أن القرار متروك في كل الأحوال للرجل وقد أشار المفسّر في مواضع أخرى أن تدخل الحاكم لمنع المباح شرعا فيه نظر، لذلك يبدو موقفه مساندا للتعدّد رافضا للحيل الفقهية والتأويلية التي اقترحت حديثا.

- **المهر**: لابن عاشور رأي طريف في موضوع المهر. فاللغة تنجده هذه المرة ليدافع عن رأي جديد. قد ينظر إلى المهر على أنه مقابل يدفعه الرجل للتمتّع بالزوجة ووضعها تحت تصرفه، وهذه ليست تهمة يرمى بها الإسلام بل مقتضى التعريف الذي أورده الفقهاء في كتبهم[2]. والخطاب

---

[1] هذا أيضا موقف علال الفاسي، لكنه يجد مستندات فقهية أخرى لمنع تعدد الزوجات. يراجع: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1993. ص184.

[2] مثاله هذا التعريف الوارد في مرجع فقهي "حديث": عقد النكاح وضعه الشارع ليترتب عليه انتفاع الزوج ببضع الزوجة وسائر بدنها من حيث التلذذ". الفقه على المذاهب الأربعة، بيروت، ط 1996، ج 4، ص 4.

الإصلاحي هو عود إلى الأصول ومنها أصول اللغة. وكلمة مهر لم ترد في القرآن، بل وردت كلمة "صدقات" جمع صدقة، بضم الدال، وهي غير الصدقة بفتحها. والصدقة، بالضم، تعني العطية التي يسبقها الوعد بها فيصدقه المعطي. وجاء في القرآن "وآتوا النساء صدقاتهن نحلة"، والنحلة على قول ابن عاشور هي العطية بلا قصد العوض. وعليه، فإن المهر في الإسلام هو أقرب إلى الهدية. ويدعم المفسر رأيه بأنّه لو كان عوضا عن منافع الرجل من المرأة لاقتضى الأمر تجديد المهر بتجدد المنافع. ومن الواضح أنه يرفض الصورة التي رسخت في المتأخر من كتب الفقه والقائمة على تشبيه الزواج بعقود المعاملات واشتراط المهر الذي يدفع للولي اشتراط الثمن في البيوعات. وهو يقابل كالعادة جديد الإسلام بما يصوّره تاريخا للجاهلية، آنذاك كان الرجل يعطي مالا لولي المرأة. فالإسلام أبطل العوض ولم يتمسك بالصداق إلا للتمييز بين الزواج وأنواع المعاشرة المذمومة، وجعل ولي المرأة يطالب بالصداق كي لا يغمط الزوج حق امرأته أو يستغل حاجتها في التزوج لإسقاط المهر. على أن الولي مطالب بعد ذلك بتسليم المبلغ إلى المرأة، والزوج مدعو أن يعتبره هدية لا عوضا، وهذا مضمون الجزء من الآية التي سبق ذكرها.

ومن البيّن أنّ الفكر الإصلاحي، وهو يعود إلى الأصول، كثيرا ما ينجح في إثبات أن القرآن أكثر تسامحا وانفتاحا من الفقه وآراء الفقهاء. وليس أفضل من تفسير "التحرير والتنوير" لتوضيح ذلك بالحجة والبينة وتأسيس هذا الرأي على تحليل دقيق للعبارات والجمل. وابن عاشور هو أعلم المفسرين المحدثين باللغة دون منازع، وأقدرهم على التفطن إلى دقائق التعابير، كما أنه سخّر كل حياته للعلم وعمر طويلا فجاء تفسيره آية في العمق والتنقيب. لكن المشكل أن هذا الاكتشاف للثورة القرآنية جاء بعد الثورة الأوروبية التي فتحت مجالا أكبر لحقوق

المرأة، لأنّ الظروف أصبحت أكثر ملاءمة. إذا كان القدامى قد أعرضوا عن الإصلاحات القرآنية فمن باب أولى أنهم لم يكونوا مستعدين لما هو أبعد مناطا منها لكن العصر الحديث يمكّن من قطع أشواط أخرى.

لكن الإصلاحات القرآنية تقوم على مفهوم الواجب، فهي تأمر الرجل بأن يؤتي المرأة الصدقة ويعدل بينها وضرتها ويمسكها بإحسان أو يطلقها بمعروف، الخ. أما الثورة الحديثة فهي تقوم على مفهوم الحق الذي يجعل المرأة هي التي تسوّي حالها بحال الرجل. فالاكتشاف المتأخر الذي يحققه المصلحون، وابن عاشور في هذا المجال إمام لا يضاهى، يمكن أن يؤدّي وظيفتين متعارضتين. فأما أن يفهم منه أن القرآن بدأ ثورة تدعمها الحداثة وتكملها، وهذا كان خط قاسم أمين والطاهر الحدّاد، أو أن يفهم منه أن الإسلام جاء بالقول الفصل والمذهب الوسط بين تفريط "الجاهلية القديمة" في حقوق المرأة وإفراط "الجاهلية الجديدة" في هذه الحقوق، وهذا خط رشيد رضا في "نداء إلى الجنس اللطيف أو حقوق النساء في الإسلام" ومحمد فريد وجدي في "المرأة المسلمة" وصالح بن مراد في "الحداد على امرأة الحدّاد".

لكنّ تفسير ابن عاشور يبدو كأنه يتعالى على هذه المجادلات الحديثة، لأنّ واقع العصر مغيّب عن مقوله، ولأنّ تفسير النصّ القرآني مناط عنده باللغة والمقاصد الشرعية وأسباب النزول وآراء المتقدمين من أساطين التفسير، ولا شأن للعصر بكل ذلك. ونعلم أن تفسير محمد عبده، الذي احتوى الإمكانيتين، قد وظّف بالاتجاهين، استند إليه قاسم أمين كما استند إليه رشيد رضا. أما في تونس فقد سبقت الفترة الأساسية في الجدل حول المرأة من زاوية دينية تاريخ ظهور تفسير ابن عاشور، على أنه قد شارك في ذلك الجدل متخذا موقفا محافظا، كما قدمنا. ولما أصدر

بورقيبة مجلة الأحوال الشخصية عمل أيضا على أن يلغي الجدل حولها وفرضها بقوة القانون[1]. ثم تحوّل الجدل بعد ذلك إلى جدل بين اليسار والدولة البورقيبية بعيدا عن مجال الدين. ثم جاءت الأصولية في السبعينيات، متسلحة بتفسير سيد قطب "في ظلال القرآن" وليس بـ"التحرير والتنوير"، وكان زعماؤها في الغالب من المتخرجين من المدارس الإدارية والتقنية، ولم يكونوا قادرين على فهم المباحث البلاغية المعقدة التي امتلأ بها تفسير ابن عاشور والتي لا يمكن فهم اجتهاداته دون الاستناد إليها. لذلك يغدو صعبا أن نحدّد التأثير الاجتماعي لهذا التفسير بالشكل الذي يمكن معه أن نفصل الأمر بالنسبة إلى تفسير محمد عبده. إلا أن المتابعة المتأنية لما كتب في تونس أثناء تلك الفترة الطويلة قد يبرز الأثر البطيء الذي تركه ابن عاشور في الفكر التونسي، وأيضا في الجزائر وليبيا حيث اشتهر تفسيره ولقي رواجا كبيرا. أما في المشرق فلا يبدو أنّه ترك أثرا هاما، رغم ما يزخر به من كنوز من العلم القديم.

- **الطلاق**: يختار ابن عاشور أن تلفّظ الرجل بلفظ الطلاق بالثلاث لا يترتب عليه إلا طلقة واحدة. وكانت ظاهرة الطلاق بالثلاث شائعة في تونس، وغالب الفقهاء كانوا يعدّون من تلفظ بطلاق الثلاث يلزمه

---

[1] لا تنفصل مجلة الأحوال الشخصية عن توجهات الدولة البورقيبية في بداية الاستقلال والمثل والأهداف التي رسمتها لنفسها ولم تنجح في تحقيقها إلا بصفة جزئية. فمن الملاحظ مثلا أن إصدار مجلة الأحوال الشخصية قد طرح في إطار توحيد القضاء التونسي، وهو مطلب وطني يستند إلى فكرة المساواة بين جميع المواطنين أمام القانون وإلغاء الامتيازات أو التقسيمات العرقية والدينية للمواطنين، لذلك عارض الكثير من اليهود أيضا هذا الإجراء الذي ينزع عنهم امتيازات الأقلية في هذا المجال. يراجع عرض للإطار العام لهذه القضايا في:

Ben Achour (Yadh), Bourguiba et le Code de Statut Personnel. In Politique, religion et droit dans le monde arabe. Cérès, 1992. pp 203-226.
Kerrou (Mohamed), Laïcité, sécularisation et Islam dans la Tunisie de Bourguiba. Inédit, 1998.

الثلاث، بناء على ما كان عمر بن الخطاب قد حكم به. يقول ابن عاشور: "إن الله تعالى قصد من تعدد الطلاق التوسعة على الناس، لأن المعاشر لا يدري تأثير مفارقة عشيره إياه، فإذا طلق الزوج امرأته يظهر له عدم الندم وعدم الصبر على مفارقتها، فيختار الرجوع. فلو جعل الطلقة الواحدة مانعة بمجرد اللفظ من الرجعة، تعطل المقصد الشرعي من إثبات حق المراجعة"[1]. ويظهر هنا اعتماد المفسر طريقة الفهم المقاصدي، إذ يرجح القول الفقهي الذي يبدو ألصق بمقصد الشارع، حتى لو كان مرجوحا بين "الجمهور" من الفقهاء. أما قضاء الخليفة الثاني بالطلاق بالثلاث لمعاقبة الناس على الاستعجال بما كان مسموحا به، مع أن ذلك يضر بالنساء أكثر من إضراره بالرجال في الغالب، فيقول ابن عاشور بشأنه: "لا خلاف في أن عمر بن الخطاب قضى بذلك ولم ينكر عليه أحد، ولكنه قضى بذلك عن اجتهاد فهو مذهب له، ومذهب الصحابي لا يقوم حجة على غيره ... القضاء جزئي لا يلزم اطراد العمل به، وتصرف الإمام بتحجير المباح لمصلحة مجال للنظر" (2/ 417- 418).

وهو يعتبر أنّ تحديد الطلاق بالثلاث دليل على اهتمام الإسلام بحقوق المرأة، لما روي من أن الرجل قبل الإسلام كان يعمد أحيانا إلى التشمت فيطلق المراة ثم يرجعها قبل انقضاء العدة ثم يطلقها ثانية، وهكذا دون نهاية، فلا تحل لغيره أبدا، فحدد الإسلام عدد الطلقات، وذلك المشار إليه في الآية "الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان" (229/2).

---

[1] التحرير والتنوير 418/2.

ويختار أنّ الخلع طلاق[1]. والخلع هو أن تفتدي المرأة نفسها من زوجها بأن تسلم إليه مبلغا من المال لينفسخ عقد الزوجية، كأنها تعوضه بذلك عن المهر الذي دفعه إليها أو إلى وليها، وهي صورة تذكر بحكم العبد والسجين اللذين يمكن أن يفتديا بالمال. لكنها كانت طريقة لتخلص المرأة من زوجها بطلبها، مع رفع الضرر عنه بالتعويض المالي، كما توفره التشريعات الحديثة. وقد اختلف الفقهاء هل أن الخلع طلاق أم فسخ لعقد الزوجية؟ فكونه فسخا لعقد الزوجية يفيد أن ما تفتدي به المرأة نفسها من مال هو إرجاع للمهر إلى صاحبه، فيبطل أحد أركان عقد الزوجية. وقال آخرون إن الخلع لا يكون إلا بحكم الحاكم. وأما كونه طلاقا فيعني أنه تجرى عليه الأحكام العادية للطلاق، ولا تعتبر مسألة العوض المالي إلا استثناء، يقول ابن عاشور: "والجمهور أيضا على جواز أخذ العوض على الطلاق إن طابت به نفس المرأة ولم يكن عن إضرار بها. وأجمعوا على أنه إن كان عن إضرار بها فهو حرام عليه (...) والحق أن الآية صريحة في تحريم أخذ العوض عن الطلاق إلا إذا خيف فساد المعاشرة بألا تحب المرأة زوجها"[2]. لكنّه في موضع آخر يشير إلى أن تفوق الرجل على المرأة في القوة العقلية يجعل الطلاق بيد الرجل دون المرأة (2/ 402). فكأنه يميل إلى تمكين المرأة من الطلاق في حالة فساد المعاشرة فيكون ذلك للضرر، وليس تسوية بينها وبين الرجل في حق الطلاق، وليس أيضا من قبيل المفاداة مثل العبد والأسير.

---

[1] معنى الخلع في الأصل طرد القبيلة من تغضب عليه من ديارها. فمن الواضح أن الكلمة ذات إيحاء سلبي، لكن الفقهاء استعملوها بعد ذلك لنوع من الفراق يشبه الطلاق ويكون بيد المرأة، لكنه لا يعد طلاقا، لأن عصمة الزوجية في يد الرجل وحده.

[2] التحرير والتنوير 2/410- 411.

ويفسّر ولاية الوليّ على المرأة عند الزواج بأنها حماية لحقوقها، خاصة تلك التي تتزوج ثانية، "بناء على غالب الأحوال يومئذ، لأن جانب المرأة جانب ضعيف مطموع فيه معصوم عن الامتهان، فلا يليق تركها تتولى مثل هذا الأمر بنفسها، فقد يستخف بحقوقها الرجال، حرصا على منافعهم وهي تضعف عن المعارضة" (2/ 427).

ولقد فتح مبحث التأديب بالضرب مجالا فسيحا للاختلاف في التفسير الحديث، خاصة أنّ الأوروبيين كثيرا ما وقفوا عند هذا الحكم للتشهير بالمسلمين، كما يتضح مثلا من خلال الأسئلة التي طرحت على أحمد بن أبي الضياف وقد عرضناها. إنّ حرج ابن عاشور واضح أمام هذا الموضوع. فقد خرج عن منهجه العادي في التفسير باللغة والبلاغة إلى اعتبار الواقع والاستدلال بالعيان، أو بما يبدو له كذلك. يقول: "وأما الضرب فهو خطير وتحديده عسير، ولكنه أذن فيه في حالة ظهور الفساد، لأن المرأة اعتدّت حينئذ، ولكن يجب تعيين حدّ في ذلك يبين في الفقه، لأنه لو أطلق للأزواج أن يتولّوه، وهم حينئذ يشفون غضبهم، لكان ذلك مظنّة تجاوز الحد، إذ قلّ من يعاقب على قدر الذنب. بيد أنّ أصل قواعد الشريعة لا تسمح بأن يقضي أحد لنفسه لولا الضرورة" (5/ 44).

- **النشوز والطاعة**: تبدو أحكام النشوز والتأديب مترتبة على مبدأ القوامة التي لا تعني مجرد الاضطلاع بالأعباء المادية للأسرة، فهي تمثل أيضا مسؤوليّة أخلاقية. فهجر الزوجة زوجها يعدّ في هذا الإطار تعدّيا على الأخلاق. وعليه، يكون واجب الزوج معالجة التعدي على الأخلاق بالتدرج، بأن يبدأ بالوعظ، ثم الضغط ثم التأديب: "واللاتي تخافون

نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا إن الله كان عليًا كبيرا" (النساء: 34).

فنرى في هذه العبارة ورود ثلاثة استدراكات متوالية بعد الإقرار أن موضوع الضرب خطير وإمكانية التجاوز قويّة، وأن الأصل أن لا يكون الشخص خصما وحكما في آن واحد. لذلك يفضل تقديم مقترح جديد في المسألة هو أن يصبح الحكام جهة تنفيذ عقوبة الضرب إذا تأكّد نشوز الزوجة ليكون إيقاعهم العقوبة عادلا. بل إنه يرى جائزا أن يمنع الحكام الرجال عن ضرب نسائهم إذا تحقق وقوع الضرر. ومن الواضح أن هذا المقترح لا يتضمّن مراجعة عقوبة الضرب نفسها، لأن المفسّر يزعم أن المرأة ترغب من زوجها أن يضربها ولا ترى ذلك منه اعتداء وأن هذا هو الشأن الغالب، وهذه صورة أخرى من تطويع الواقع للنص بدل استعمال التأويل في تقليص المسافة بينهما. إنّ المقترحات التي يقدّمها الخطاب الإصلاحي تظلّ محدودة في تعاملها مع القضايا التي تتصل بالمرأة تحديدا. كما أنّه لا يتطرّق إلى غياب المساواة، ذلك أن الزوج إذا مارس النشوز وأعرض عن زوجته لا يعاقب وغاية ما تتطلع إليه الزوجة الصلح أو الخلع، كما يرد في تفسير آية "وإن امرأة خافت من بعلها نشوزا أو إعراضا فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما والصلح خير..." (النساء:130).

هذه بعض لمحات عن مسالك المفسر أمام النص، وبعض الأمثلة عن طرق تشييده عالما ينافس به العالم القائم، مع تقريع خفي للمبتدع إذا تكلم بالشرع ومهادنة ضمنية للسلطان إذا تكلّم بالمصلحة. ذلك كي يتوازى عالم المقدس وعالم المدنس دون أن يلتقيا فليوث كلاهما الآخر. أما "شأن" المرأة، ولا يستعمل ابن عاشور لفظ قضية،

بالتدرج، بأن يبدأ بالوعظ، ثم الضغط ثم التأديب: "واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا إن الله كان عليّا كبيرا" (النساء: 34).

فنرى في هذه العبارة ورود ثلاثة استدراكات متوالية بعد الإقرار أن موضوع الضرب خطير وإمكانية التجاوز قويّة، وأن الأصل أن لا يكون الشخص خصما وحكما في آن واحد. لذلك يفضل تقديم مقترح جديد في المسألة هو أن يصبح الحكام جهة تنفيذ عقوبة الضرب إذا تأكّد نشوز الزوجة ليكون إيقاعهم العقوبة عادلا. بل إنه يرى جائزا أن يمنع الحكام الرجال عن ضرب نسائهم إذا تحقق وقوع الضرر. ومن الواضح أن هذا المقترح لا يتضمّن مراجعة عقوبة الضرب نفسها، لأن المفسّر يزعم أن المرأة ترغب من زوجها أن يضربها ولا ترى ذلك منه اعتداء وأن هذا هو الشأن الغالب، وهذه صورة أخرى من تطويع الواقع للنص بدل استعمال التأويل في تقليص المسافة بينهما. إنّ المقترحات التي يقدّمها الخطاب الإصلاحي تظلّ محدودة في تعاملها مع القضايا التي تتصل بالمرأة تحديدا. كما أنّه لا يتطرّق إلى غياب المساواة، ذلك أن الزوج إذا مارس النشوز وأعرض عن زوجته لا يعاقب وغاية ما تتطلع إليه الزوجة الصلح أو الخلع، كما يرد في تفسير آية "وإن امرأة خافت من بعلها نشوزا أو إعراضا فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما والصلح خير.." (النساء:130).

هذه بعض لمحات عن مسالك المفسر أمام النص، وبعض الأمثلة عن طرق تشييده عالما ينافس به العالم القائم، مع تقريع خفي للمبتدع إذا تكلم بالشرع ومهادنة ضمنية للسلطان إذا تكلّم بالمصلحة. ذلك كي يتوازى عالم المقدس وعالم المدنس دون أن يلتقيا فليوث

4- خاتمة

يمكن أن نختصر في كلمات قليلة النتائج التي تترتب عليها محاولة متابعة الأحداث على المدى الطويل والحفر في نصوص تمثل نماذج معبرة عن الوعي الجمعي المختزل:

أولا، إن الفعل الاجتماعي في الفضاءات الإسلامية ثلاثة أقسام: الفعل الزعامي والفعل النضالي والفعل المعياري، وكل منها ينتج أجناسا قولية. فالزعيم ينتج الخطابة السياسية والمناضل ينتج الأدب الاجتماعي. أمّا الفعل الثالث فهو الأقدم والأكثر رسوخا وهو ينتج خطابات متعددة تحيط بالفواعل الاجتماعيين من كل جانب وتغمرهم بحضورها. فمن أنماط إنتاجه المختلفة، وهي تشترك جميعا في المعيارية، الوعظ الديني الذي يزاحم الخطابة السياسية، والفتوى الدينية التي تزاحم القانون، وأساطير الذاكرة الجمعية التي تزاحم التاريخ. فالقضية ليست مواقف متصارعة وحسب، بل صراع بين أنماط خطابية تتنافس في توجيه الرأسمال الرمزي وإعادة توظيفه بهذا الاتجاه أو ذاك. يظل الفعل المعياري قوي الحضور طالما ظل الأكثر قدرة على تطويع اللغة، وهي الجزء الأهم من الرأسمال الرمزي، لإنتاج وعرض وتسويق هذه التنويعات المختلفة من الخطابات التي تتلاءم مع مختلف أنواع الطلب الاجتماعي. وقد رأينا مثلا بمناسبة الحديث عن تفسير "التحرير والتنوير" أن هذا

النص آسر باطمئنان القديم فيه ورسوخه، فهو مثل النخلة التي تتحدى بشموخها العواصف، فهذا سر قوته وسبب استمراره، وليست قوّته في المحاجة أو براعته في تقديم حلول للنوازل. وما قد يسم التجربة التونسية بالتميز دون التفرّد هو الخطة التي اختارها الفعل الزعامي والفعل النضالي لمزاحمة الفعل المعياري في موضوع المرأة تحديدا.

ثانيا، ظلّ الموقف الإصلاحي حول موضوع المرأة تحديدا يتسم بالتردّد، فقد راجع الموقف التفسيري القديم وعلاقته بالأسطورة الشعبية (الإسرائيليات) ولم يراجع النظم التأويلية ومستنداتها المعرفية كما صاغتها الثقافة العالمة القديمة. فلم يوفر الآليات المناسبة للتقريب بين العالم الذهني والعالم المادي، بين الرؤية والمرئي، بين تقبل الواقع والأعراض والنتائج التي تتسلط على المتقبل. فذاك ما هيأ لهزيمته أمام التفسير الأصولي في مرحلة لاحقة أو تراجعه إلى مواقع محافظة كي لا يفقد مكاسبه الاجتماعية. وقد اقترح الطاهر الحدّاد إمكانية انطلاقة جديدة للفكر الديني تطوّر حدسيه الرئيسيين وهما الربط بين الإصلاح الديني والتحديث الاجتماعي من جهة، والانتقال من المقاصديّة السكونية إلى المقاصدية التطوريّة من جهة أخرى. ينبغي أن يساير الإصلاح قضايا العصر، ما يعني ضرورة التفكير في وظائف الدين في العصر الحديث واعتبار ذلك مقدمة لمهمّة الإصلاح. فليست القضية النسائية ترفا فكريا، ولا اختلاف فلسفات وآراء. إنها نتيجة حتمية لواقع لا يمكن أن يتراجع: واقع انهيار قيمة القوة العضلية في مجال السيطرة وقيمة الأسرة الموسعة في مجال الكسب. فالفكر الديني إذا لم يتكيّف وهذا الواقع الجديد ولم يتطوّر في اتجاه استيعاب نتائجه حكم على نفسه بأداء أدوار المحافظة أو العنف أو كليهما معا.

ثالثا، لا وجود لاستمرارية تونسية في هذا الموضوع، فالجيل الإصلاحي الأول في تونس لم يهتمّ به شديد اهتمام، ولم يكن التطور باتجاهه نابعا من محض حركة فكرية داخلية. فليس الوضع التونسي استثناء ولا كان أثر عبقرية الزعامة أو الأمة، بل تجربة عربيّة متقدمة قابلة للتعميم، تجربة تشكّلت في ظل الاختلاف العنيف داخل الدائرة الوطنية في عهد الحماية وبعده، ثم انتهت إلى وفاق رسخ تحت الضغط الاجتماعي العام.

إنّ الصورة المتدنيّة للمرأة لدى النخبة المثقفة التقليدية ليست ادعاء بل واقع تشهد عليه الفتاوى الموثّقة لرجال الشرع، وقد عرضنا بعضها. لم يكن الوضع في تونس مختلفا إلا أن المسار العام كان متميّزا. من هذا المنظور وحسب يمكن أن نقيم علاقة ثلاثيّة بين خير الدين وابن عاشور وبورقيبة.

خير الدين طرح في تونس فكرة إقامة مدوّنة قانونية تنتقي من أقوال المذاهب ما يناسب العصر. وابن عاشور مهّد لانتقال الفكرة من مجال القانون التجاري والمدني إلى مجال الأحوال الشخصية. وبورقيبة أصدر نصّا يمكن أن يقرأ بطريقتين: طريقة القانونيّين الذين يرونه مستمدا من التشريعات الحديثة وطريقة الفقهاء الذي يرونه منتقى من المذاهب الفقهية.

كأنّ ابن عاشور حلقة الربط بين أب الإصلاح التونسي ومؤسس الجمهورية، فقد نقل الفكرة من مجال المعاملات إلى الأحكام الأسرية وأثبت شرعية الاختيار بين الإمكانيات القوليّة لكنه ترك للحاكم إثم ما يختار. إن فكرة الانطلاق هي الفصل بين الشريعة والنص القرآني، أي بين الأقوال المختلفة والمتناقضة التي ترد في مذاهب

الفقهاء ومدوّناتهم والإمكانيات التي يقرّرها المفسر لا بالرجوع إلى الواقع أو إلى التفاصيل ولكن باعتماد القواعد المطلقة للغة والبلاغة. نحن في هذا المستوى أمام فكرة من الأفكار الرئيسة التي قام عليها الخطاب الإصلاحي، ونجد لها حضورا لدى العديد من ممثّلي هذا الخطاب. لكن الفارق أن تونس قد وجدت الحلقة المفقودة، أي القيادة السياسية التي تكفّلت بالاختيار بين الأقوال الممكنة ما هو جدير بمقتضيات العصر، وتحمّلت "إثم" ما أقدمت عليه من اختيار. أمّا المفسّر فوظيفته بيان الممكن من الأقوال وليس تعيين الجدير منها بالاختيار حسب المصلحة. ولعلّ في هذا بعض أسباب صمت ابن عاشور عن "مجلة الأحوال الشخصية" سنة 1956 بعد أن أدان "امرأتنا في الشريعة والمجتمع" سنة 1930.

ذلك أن "مجلة الأحوال الشخصية" مجلة قانونية لم تقم على مصادرات فلسفية كما أنها لم تخرق، ظاهريا على الأقل، مبدأ الاختيار داخل منظومة الممكنات لا خارجها، فهي لم تساو مثلا بين الجنسين في قسمة الميراث لغياب رأي فقهي سابق يسمح بذلك. أما الطاهر الحدّاد فقد أقدم، في رأي الفقهاء، على ما لم يكن من صلاحياته. فلم يبلغ درجة من العلم باللغة والبلاغة تحلّ له الاجتهاد أو تفسير القرآن، ولا كان عالما باختلافات المذاهب ليصدر الفتاوى، ولا كان من رجال الإمارة ليحكم أي الآراء تقتضيها المصلحة. فكان مأخذ ابن عاشور عليه من باب بيان أنه غير أهل للخوض في المسألة، وليس من باب الجدل معه في صلب الموضوع.

إن الباحثين الذين يتناقشون إلى حد الآن حول السؤال: هل مجلة الأحوال الشخصية نص قانوني حديث أم نص اجتهادي إسلامي قد

فاتتهم الميزة الأهم. فهذا النصّ قابل أن يقرأ في الاتجاهين وتلك كانت خطة منشئه منذ البداية. بل هو قابل أن يتنزّل في مسارين تاريخيين، مسار قانوني ومسار فقهي. وليست تلك طبيعة النصّ وحده، بل خاصة النموذج التونسي عموما من حيث هو نموذج وفاق إيجابي. يمكن أن نلخّص هذا الوفاق في الشكل التالي: يقبل الشيخ أن يميّز بين مثله والواقع، بين الشرع والسياسة، على مقتضى القاعدة القديمة التي تعتبر أحكام الشرع قائمة ما استقامت الأحوال والأمور وتكلّف رجل السياسة بأن يقدّر مقادير التناسب بين اللازم بالشرع واللازم بالسياسة. ويقبل الزعيم بموقف قابل للتأويلين، تأويل القانون الحديث وتأويل الاجتهادات الفقهية القائمة على الانتقاء من الآراء المتعددة والتكيف مع المحدثات بالحيل الفقهية والتأويلية، فهذا يعني الانصراف عن فلسفة القضية وإقامتها على مصادرات شفافة فهي اجتهاد لمن أرادها اجتهادا واقتباس عن العصر لمن رام أن ينظر إليها كذلك، على أن يكون المستقبل حسما بين المسارين. أما المناضل فيعلن موقفا حديثا حاسما لكنّه يقبل أيضا أن يتكفّل بالماضي ويعيد تأويله تأويلا إيجابيّا، متفاديا القطيعة المتوتّرة التي تترك الدين أداة بيد المحافظين.

الفهرس

مأزق دون كيشوت أو مقولة الأزمة في الخطاب النّهضوي

تأمّلات في كتاب "البركان الهائل..." لمحمّد الحدّاد

تقديم العادل خضر.. 7

تمهيد من الاجتهاد إلى الإصلاح الديني........................ 19

المقالة الأولى: الاجتهـاد وتعقّل العالم الحديث.................. 25

1) الاجتهاد منطق العقل العملي.............................. 26

2) الخطاب المؤسِس، الخطاب المؤسَس.......................... 35

3) الاجتهاد من خلال السرديات النهضوية...................... 44

4) العلاقة بين الخطاب/ المؤسسة/ الجماعة...................... 86

المقالة الثانية: المرأة في معترك التأويل(المناضل الشيخ- الزعيم) 93

1) التأويل الذكوري للمؤنث.................................. 93

أ- مدخل.. 93

ب- حدود التأويل الإصلاحي................................ 94

2) أضواء على التجربة التونسية............................... 102

أ- خصوصية تونسية أم تجربة متقدمة؟........................ 102
ب- وهم المدنية التي تقوم "على محض جهد الرجال"................ 104
ج- المرأة الجديدة والزعامات التقليدية.............................. 115
3) الاستراتيجيات الخطابية... 120
أ- الاستراتيجيات: المناضل الاجتماعي............................... 120
ب- الإستراتيجيات: الزعيم.. 137
4) التحصّن بالبلاغة من هول الوقائع (المقاصدية البلاغية) 139
أ- الإستراتيجيات: مفارقة الشيخ...................................... 139
ب- الجنس والمتعة والشذوذ... 146
ج - الدرجة والمماثلة.. 153
د- نماذج من المواقف النمطية... 163
4- خاتمة.. 175
الفهرس.. 181

الفهرس

العنـــــوان	الخطأ	الصّواب
مأزق دون كيشوت أو مقولة الأزمة في الخطاب النّهضوي		
تأمّلات في كتاب "البركان الهائل..." لمحمّد الحدّاد		
تقديم العادل خضر	7	9
تمهيد من الاجتهاد إلى الإصلاح الديني	19	22
المقالة الأولى: الاجتهاد وتعقّل العالم الحديث	25	28
1)- الاجتهاد منطق العقل العلمي	26	29
2)- الخطاب المؤسِّس، الخطاب المؤسَّس	35	39
3)- الاجتهاد من خلال السرديات النهضوية	44	48
4)- العلاقة بين الخطاب/المؤسسة/الجماعة	86	92
المقالة الثانية: المرأة في معترك التأويل (المناضل - الشيخ - الزعيم)	93	99
1)- التأويل الذكوري للمؤنّث	93	99
أ- مدخل	93	99
ب- حدود التأويل الإصلاحي	94	100
2)- أضواء على التجربة التونسية	102	108
أ- خصوصية تونسية أم تجربة متقدمة؟	102	108
ب- وهم المدنية التي تقوم "على محض جهد الرجال"	104	111
ج- المرأة الجديدة والزعامات التقليدية	115	121
3)- الاستراتيجيات الخطابية	120	127
أ- الاستراتيجيات: المناضل الاجتماعي	120	127
ب- الاستراتيجيات: الزعيم	137	144
4)- التحصّن بالبلاغة من هول الوقائع (المقاصدية البلاغية)	139	147
أ- الاستراتيجيات: مفارقة الشيخ	139	147
ب- الجنس والمتعة والشذوذ	146	155
ج- الدرجة والمماثلة	153	162
د- نماذج من المواقف النمطية	163	173
خاتمة	175	185
الفهرس	181	190